DUMNEZEUL NEȘTIUT

Psihoterapie și religie

VIKTOR E. FRANKL

DUMNEZEUL NEŞTIUT

Psihoterapie Ş I R E L I G I E

Traducere din limba germană de

Ioana Brigié

Colecţie coordonată de

SIMONA REGHINTOVSCHI

EDITURA TREI

2021

Autor: Viktor E. Frankl

Titlul original: Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion

Copyright © 1974 and 1988

By Kösel-Verlag, a division of Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH, München, Germany

Copyright © Editura Trei, 2021 pentru prezenta ediţie

O.P. 16, Ghişeul 1, C.P. 0490, Bucureşti

Tel.: +4 021 300 60 90 ; Fax: +4 0372 25 20 20

e-mail: comenzi@edituratrei.ro

www.edituratrei.ro

ISBN (print): 978-606-40-1237-1

ISBN (epub): 9786064018977

Editori

Silviu Dragomir

Vasile Dem. Zamfirescu

Director editorial

Magdalena Mărculescu

redactArE

Victor Popescu

Design şi ilustraţie copertăAndrei Gamarţ

Director producţie

Cristian Claudiu Coban

Dtp

Crenguţa Rontea

Corectură

Irina Muşătoiu

Andreea-Lavinia Dădârlat

Conţinutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimţământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosinţă al lucrării nu este transferabil.

Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparţin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Surorii mele

Cuvânt-înainte la a şaptea ediţie în limba germană

Cu excepţia bibliografiei care a fost actualizată, cea de-a şaptea ediţie a fost extinsă cu o secţiune (v. cap. 12, „Omul în căutarea sensului ultim”), în cadrul căreia este publicată pentru prima oară traducerea în germană a unei conferinţe ţinute în limba engleză, ce a avut loc cu prilejul câştigării Premiului Oskar Pfister din partea Academiei Americane de Psihiatrie, la congresul anual din 1985 din Dallas, Texas[1]. A fost pentru prima oară când acest premiu a fost acordat unui străin. Premiul poartă numele teologului elveţian Oskar Pfister, prieten şi elev proeminent al lui Sigmund Freud. După cum se ştie, cei doi au purtat o corespondenţă întinsă pe câţiva ani de zile, care între timp a fost publicată. (V. Briefe 1909–1939, coord. de E. Freud/H. Meng, Frankfurt, 1981.)

Viena, mai 1988

Viktor E. Frankl

---

[1] O variantă a acestui text se regăseşte şi în cartea mea Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten, apărută la Editura Piper, München, 1987.

Cuvânt-înainte la a treia ediţie în limba germană

Această carte are la bază o conferinţă pe care am susţinut-o în faţa unui grup restrâns de persoane, la invitaţia unui cerc în care s-au reunit, la puţin timp după al Doilea Război Mondial, câţiva intelectuali vienezi. În 1948, conferinţa a fost publicată pentru prima oară sub formă de carte.

Luând în considerare timpul scurs de la prima apariţie, am acceptat cu reticenţă propunerea Editurii Kösel de a publica o nouă ediţie. Mi-a devenit clar că nu mai puteam subscrie în totalitate la ceea ce am afirmat în prima ediţie a lucrării. „Sau poate ar trebui să mă ruşinez de faptul că gândirea mea a evoluat în mod considerabil de atunci şi până acum?”, mă întreb în cuvântul-înainte la ediţia în limba engleză.

Într-adevăr, în ediţia de faţă am adus câteva modificări uşoare. Cu toate acestea, Dumnezeul neştiut rămâne, în opinia mea, cartea cea mai bine structurată dintre toate lucrările mele şi consider că ar fi fost păcat să distrug structura bine sistematizată a cărţii, intervenind cu tot felul de adaosuri la textul iniţial. (Secţiunile 1–7.) Aşa că am acceptat alternativa sugerată de editori şi, dintr-o serie de publicaţii proprii ulterioare, am selecţionat câteva materiale relevante pentru temele esenţiale din Dumnezeul neştiut, pe care le-am reunit sub forma unei părţi suplimentare. (Secţiunile 8–11.)

Logoterapia nu ar trebui evaluată, în ceea ce priveşte stadiul actual al performanţelor ei, în mod exclusiv pe

baza lucrării de faţă, ci şi din prisma anvergurii ei proprii. Referinţele de la sfârşitul cărţii îi oferă cititorului posibilitatea să descopere nu doar câteva surse de literatură care descriu modul de aplicare al logoterapiei în domeniul interdisciplinar format din teologie şi psihoterapie, ci şi câteva lucrări axate pe utilizarea ei clinică. În acelaşi timp, aceste lucrări abordează şi unele chestiuni legate de tehnica terapeutică, de teoria motivaţiei din perspectiva logoterapiei (este vorba despre conceptualizarea „voinţei de sens”) – teorie ce a fost validată de curând şi din punct de vedere empiric –, precum şi de problema sentimentului lipsei de sens, aspect devenit tot mai predominant în prezent. În faţa acestei nevroze în masă, care se propagă într-un ritm tot mai accelerat, nicio persoană onestă şi care pretinde că ia în serios psihoterapia nu poate eluda (astăzi, la fel de puţin ca acum 25 de ani) confruntarea acesteia cu teologia.

Viena – San Diego, ianuarie 1974

Viktor E. Frankl

1

Esenţa analizei existenţiale

Ecce labia mea non cohibui[2]

[2] Din latină, Cartea psalmilor: „Iată, buzele mele nu le voi opri”. (N.t.)

De la Arthur Schnitzler ni s-a transmis o vorbă care spune că nu există cu adevărat decât trei virtuţi: obiectivitatea, curajul şi sentimentul de responsabilitate. Poate fi tentant să-i atribuim fiecăreia dintre aceste virtuţi câte una din şcolile de psihoterapie născute pe tărâm vienez.

Este evident că virtutea curajului corespunde psihologiei individuale a lui Alfred Adler. În definitiv, această psihologie îşi concepe metoda sa terapeutică în ansamblul ei ca nefiind altceva decât o încercare de încurajare a pacientului. Scopul acestei încurajări îl reprezintă depăşirea sentimentelor de inferioritate, pe care psihologia adleriană le consideră factorul determinant, dacă nu chiar exclusiv, pentru formarea bolii.

În acelaşi fel, o altă virtute dintre cele menţionate, şi anume cea a obiectivităţii, putem spune că i se potriveşte psihanalizei. Ce altă virtute i-ar fi permis lui Sigmund Freud să privească, asemeni lui Oedip, în ochii Sfinxului – sufletul uman – şi să-i dezlege misterul, cu riscul descoperirii a tot ceea ce poate fi mai dureros şi mai neplăcut? Pe vremea sa, o astfel de încercare reprezenta ceva colosal, de aceea realizarea sa a fost una uriaşă. Până în acel moment, psihologia şi în special aşa-numita psihologie academică a reuşit să evite tot ceea ce Freud a aşezat în centrul teoriei sale. Aşa cum anatomistul Julius Tandler spunea în glumă despre somatologia ce se preda în învăţământul liceal că era „o anatomie din care era exclus aparatul genital”, tot astfel, Freud ar fi putut spune că psihologia care se preda în învăţământul academic era o psihologie din care era exclus libidinalul.

Pe de o parte, psihanaliza i-a acordat obiectivităţii respectul cuvenit, pe de altă parte, însă, i-a picat acesteia victimă, pentru că obiectivitatea a condus în cele din urmă

la obiectualizare, adică la transformarea în obiect a persoanei umane. Psihanaliza priveşte pacientul ca fiind dominat de „mecanisme”, iar terapeutul este, în viziunea sa, o persoană care ştie cum să gestioneze aceste mecanisme. El stăpâneşte deci tehnica prin care aceste mecanisme dereglate pot fi reparate.

Cât cinism se ascunde în spatele acestei interpretări a psihoterapiei în termeni de tehnică, de „psiho-tehnică”! Însă întrebarea este: Oare nu tindem să-l percepem pe terapeut ca simplu tehnician doar atunci când l-am perceput în prealabil pe pacient, pe omul bolnav, ca pe o maşină? Căci doar un „om-maşină” ar avea nevoie de un „terapeut-tehnician”.

Dar cum a ajuns psihanaliza la această concepţie tehnico-mecanicistă? Aşa cum am menţionat deja, această doctrină poate fi înţeleasă mai bine dacă luăm în considerare epoca istorică în care ea a apărut, însă nu trebuie să ne limităm doar la aceasta, ci trebuie să ţinem cont şi de mediul social din acele vremuri – un mediu impregnat de multă pudoare. Psihanaliza a reprezentat o reacţie la tot acel context – o reacţie depăşită astăzi, cel puţin în unele privinţe, dar care, la drept vorbind, poate fi considerată „reacţionară”. Pe de altă parte, Freud nu a fost doar cineva care a „reacţionat” împotriva timpului său, ci şi cineva care a transpus în acţiune idei care pluteau în aerul epocii sale. Pe vremea când îşi construia teoria, el se afla cu totul sub influenţa psihologiei asociaţioniste, care începea pe atunci să se dezvolte şi care mai târziu a devenit un curent dominant. Asociaţionismul a fost în mod absolut un produs al naturalismului, un fenomen ideologic de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. Acest lucru este reflectat probabil cel mai vizibil de cei doi piloni

fundamentali ai doctrinei psihanalitice: atomismul psihologic şi teoria energiei psihice[3].

Psihanaliza priveşte întregul ce formează psihicul uman la nivel atomist, adică fiind compus din părţi individuale, din diverse pulsiuni, care la rândul lor sunt formate din pulsiuni parţiale, respectiv din elemente pulsionale. În acest fel, psihicul nu este doar atomizat, ci este şi complet anatomizat: analiza psihicului se transformă, pas cu pas, în anatomia sa.

Dar în acest fel, psihicul sau mai exact persoana umană este oarecum distrusă în întregul ei. Am putea spune că psihanaliza aproape că „depersonalizează” omul. În acelaşi timp, ea personifică instanţele individuale din structura generală a psihicului, instanţe aflate adesea în conflict unele cu altele, de exemplu aşa-numitul Se ori „complexele” asociative. Uneori, acestea nu sunt doar personificate (transformate în entităţi pseudo-personale independente şi autonome), ci şi demonizate[4].

---

[3] Este adevărat că psihanaliza recunoaşte astăzi faptul că în Eu există o zonă lipsită de conflicte. (Heinz Hartmann.) Însă nu înţelegem de ce ar trebui lăudată pentru faptul că acceptă un lucru ce le era cunoscut nepsihanaliştilor de mult timp şi pe care nu l-au negat (pentru a reveni apoi), aşa cum au făcut psihanaliştii. Cu alte cuvinte, este de neînţeles de ce psihanaliza ar trebui să primească o medalie pentru curajul ei de a bate în retragere.

[4] Psihanaliza merge atât de departe, încât, folosindu-ne de cuvintele lui Medard Boss, ea construieşte ipoteza, mai corect spus, ipostaza „unei instanţe a Eu-lui, a unei instanţe a inconştientului şi a unei instanţe a Supraeului” şi astfel, „utilizează în fond vechea tehnică a basmelor pentru copii. Şi basmele izolează comportamentele mamei, în forma lor dorită de către copil, faţă de celelalte posibilităţi, condensându-le în imaginea unei instanţe autonome, în figura unei

În acest fel, psihanaliza deconstruieşte întregul unitar care este persoana umană, pentru a se regăsi în cele din urmă în faţa sarcinii de a o reconstrui, din nou, din bucăţi. Acest lucru se vede cu cea mai mare claritate în teoria psihanalitică care concepe Eul ca fiind compus din „pulsiuni ale Eului”. Cu alte cuvinte, cenzura care refulează pulsiunile este ea însăşi de natură pulsională. Este ca şi cum am spune că un constructor care clădeşte un edificiu din cărămizi este el însuşi compus din cărămizi. Tocmai în această parabolă, ce ni se impune de la sine, putem vedea cât de materialist este modul de gândire psihanalitic, felul în care el se sfârşeşte în materie. (Ceea ce nu e acelaşi lucru cu materialitatea concretă.) Această materie constituie în acelaşi timp şi baza atomismului ei.

Am afirmat că psihanaliza se caracterizează nu doar prin atomism, ci şi prin teoria energiei psihice. Într-adevăr, psihanaliza operează în mod constant cu noţiunile de energie pulsională[5] şi de dinamică a afectelor. Conform

---

zâne bune. În schimb, aspectele neplăcute, cele despre care copilul nu vrea să ştie nimic şi de care se teme, sunt personificate în ideea de vrăjitoare. Pe măsură ce credinţa în aceste figuri fabuloase va scădea, e probabil ca şi reprezentările psihologice ale acestor instanţe să nu mai poată fi menţinute pentru mult timp în viitor”. (Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen 19 [1960], p. 299.)

[5] Vezi Sigmund Freud: „Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii”, în Studii despre sexualitate (Opere esenţiale, vol. 5), Editura Trei, Bucureşti, 2010, p. 160: „Producerea excitaţiei sexuale... furnizează o provizie de energie care va fi folosită în mare parte pentru alte scopuri decât cele sexuale, şi anume... (prin intermediul refulării...) pentru edificarea barierelor sexuale de mai târziu”. Sau p. 144: „Îl vedem atunci (libidoul) concentrându-se asupra obiectelor, fixându-se asupra lor sau abandonându-le, trecând de la ele la altele şi dirijând de pe aceste poziţii activitatea sexuală a individului”.

psihanalizei, pulsiunile, respectiv elementele pulsionale funcţionează în acelaşi mod ca un paralelogram de forţe. Dar care este obiectul acestor forţe? Răspunsul este: Eul. În viziunea psihanalitică, Eul reprezintă în ultimă instanţă mingea de joacă a pulsiunilor. Sau cum spunea odată Freud: Eul nu este stăpân în propria lui casă.

Vedem astfel că psihicul nu este redus doar din punct de vedere genetic la pulsiuni, ci el este şi determinat cauzal de acestea. Ambele procese au un caracter implacabil. Psihanaliza interpretează în mod a priori fiinţa umană ca fiind purtată de pulsiuni. Acesta este şi motivul ultim pentru care Eul uman trebuie reconstruit ulterior, plecând de la pulsiuni.

Dintr-o asemenea perspectivă atomistă, energetică şi mecanicistă[6], psihanaliza îl priveşte pe om ca pe un aparat psihic ce funcţionează precum un automat.

Acesta este punctul în care intervine analiza existenţială. Aceasta îi opune perspectivei psihanalitice o viziune diferită: în locul automatismului aparatului psihic, analiza existenţială vede în om autonomia existenţei spirituale. Şi astfel, am ajuns din nou în punctul de la care am plecat: la lista virtuţilor propusă de Schnitzler. Aşa cum am atribuit virtutea obiectivităţii psihanalizei, pe cea a curajului, psihologiei individuale adleriene, tot astfel putem afirma că virtutea sentimentului de responsabilitate corespunde analizei existenţiale. Pentru ea, fiinţa umană înseamnă, la modul cel mai profund, faptul-de-a-fi responsabil, iar pe sine însăşi se înţelege ca „analiză cu privire la faptul-de-a-fi-responsabil”. La vremea la care conceptul de „analiză

[6] Freud însuşi a fost cel care i-a descris pe psihanalişti cu termenul de „mecanicişti şi materialişti incorigibili”. (Schriften, Imago Publishing, Londra, vol. XVII, p. 29.)

existenţială” prindea formă şi ni s-a impus ca fiind necesar[7] pentru desemnarea acestui fapt-de-a-fi-responsabil, pe care noi l-am aşezat în centrul fiinţării umane (Dasein), ni s-a revelat un termen utilizat de filosofia contemporană pentru a numi modul specific de a fi al omului: termenul de „existenţă”.

Dacă ar fi să oferim o scurtă privire retrospectivă a procesului prin care analiza existenţială a ajuns să considere faptul-de-a-fi-responsabil ca reprezentând trăsătura fundamentală a fiinţării umane (Dasein), atunci putem spune că mai întâi am plecat de la o inversare a întrebării privitoare la sensul fiinţării umane[8]. Astfel, ne-am străduit să scoatem în evidenţă faptul că viaţa este articulată de o serie de sarcini şi datorii şi că, în acelaşi timp, fiinţarea umană (Dasein) este definită prin capacitatea de a răspunde: nu omul este cel care trebuie să pună întrebarea cu privire la sensul vieţii, ci mai degrabă omul însuşi este cel interogat, cel care trebuie să răspundă. Deci lucrurile stau exact invers: omul este cel care trebuie să ofere un răspuns, el însuşi are sarcina să răspundă întrebărilor pe care viaţa i le adresează. Dar un astfel de răspuns este întotdeauna un răspuns ce se obiectivează „prin fapte”. Răspunsurile la „întrebările vieţii” le putem oferi cu adevărat doar prin acţiunile noastre. Putem da răspunsuri doar în contextul caracterului „răspunzător” al fiinţării noastre umane. Putem vorbi despre fiinţarea „noastră” umană (Dasein-ul

[7] Vezi V.E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse”, în: Schweizerische medizinische Wochenschrift 69 (1938), p. 707.

[8] Vezi Viktor E. Frankl, Doctorul şi sufletul. Bazele logoterapiei şi analizei existenţiale. Zece teze cu privire la persoană, Editura Meteor Press, 2019.

„nostru”) doar în măsura în care ne-am asumat responsabilitatea pentru ea.

Însă responsabilitatea faţă de fiinţa noastră nu se obiectivează doar „în fapte”. Dincolo de acestea, ea nu există decât „în aici şi acum” – în concreteţea persoanei respective şi a situaţiei respective. De aceea, responsabilitatea faţă de fiinţarea umană (Dasein) reprezintă pentru noi întotdeauna o responsabilitate ad personam şi ad situationem.

În măsura în care analiza existenţială se doreşte a fi o metodă terapeutică, ea se adresează în special unui mod nevrotic al fiinţării umane (al Dasein-ului), deci unui mod existenţial „decăzut” sau căzut pradă nevrozei. Scopul ei ultim este de a-l face pe om (în special pe cel nevrotic) conştient de faptul-de-a-fi-responsabil sau de a-i aduce în conştient responsabilitatea pe care o are faţă de propria fiinţare umană. (Dasein.)

În acest punct trebuie să ne oprim un pic. După cum se poate observa, şi în analiza existenţială ceva trebuie să devină sau să fie făcut conştient. Acest lucru înseamnă oare că, după toate aparenţele, analiza existenţială urmăreşte un scop analog cu cel urmărit de psihanaliză? Nu chiar, de vreme ce în psihanaliză ceea ce este adus în conştiinţă sunt pulsiunile, în timp ce în analiza existenţială este făcut conştient un element esenţialmente distinct de pulsiuni, şi anume o componentă de natură spirituală. Faptul-de-a-fi-responsabil sau faptul-de-a-purta-o-responsabilitate reprezintă fundamentul fiinţei umane privită din latura ei spirituală, nu pulsională. Analiza existenţială are ca obiect fiinţa umană nu ca fiinţă pulsională, ci ca fiinţă responsabilă, adică tocmai existenţa spirituală!

Cu alte cuvinte, ceea ce analiza existenţială îmi face conştient nu sunt pulsiunile mele, nu sunt lucruri din Se, ci propriul meu Eu. Aici nu Eul devine conştient de Se, ci mai degrabă Eul devine conştient de sine, ajunge la propria conştiinţă de sine, se găseşte pe sine.

2

Inconştientul spiritual

Demersul nostru din secţiunea precedentă a rectificat în mod substanţial viziunea predominantă cu privire la dimensiunea inconştientului. De aceea, în scopul delimitării conceptului de „inconştient”, ne vedem obligaţi să realizăm o revizuire a graniţelor lui. Deci nu mai putem vorbi doar despre un inconştient pulsional, ci şi despre un inconştient spiritual. Inconştientul nu se compune doar din elemente de natură pulsională, ci şi din elemente de natură spirituală. Astfel, conţinutul inconştientului se extinde în mod semnificativ, iar inconştientul însuşi se divide într-o pulsionalitate inconştientă şi o spiritualitate inconştientă.

După ce am încercat, cu ajutorul aşa-numitei logoterapii[9] (o „terapie centrată pe spirit” şi care reprezintă o completare necesară adusă psihoterapiei tradiţionale în sensul strict al cuvântului), să introducem în psihologie

[9] Vezi V.E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse”, în: Schweizerische medizinische Wochenschrift 69 (1938), p. 707.

conceptul de spirit, ca un câmp fundamental distinct şi independent de sfera psihicului, în sensul strict, acum se impune necesitatea de a include spiritul şi în inconştient – în inconştientul spiritual.

Bineînţeles, în acest fel are loc o reabilitare a inconştientului – lucru care în sine nu reprezintă ceva cu totul nou. În literatura de specialitate, se vorbeşte de mult timp despre „forţele creative” ale inconştientului sau despre tendinţa sa „prospectivă”. Însă, aşa cum vom vedea, această separare atât de necesară nu s-a făcut până acum – mă refer la separarea, respectiv confruntarea dintre pulsiuni şi spiritual în interiorul inconştientului.

În orice caz, Freud vedea în inconştient doar pulsionalitatea inconştientă. Pentru el, inconştientul reprezenta în primul rând un rezervor de pulsiuni refulate. În realitate însă, nu doar pulsiunile pot fi inconştiente, ci şi spiritualul. Aşa cum dorim să demonstrăm, factorul spiritual, existenţa, este în mod obligatoriu, deci în mod absolut necesar şi esenţialmente, de natură inconştientă, pentru că, într-o anumită măsură, existenţa este întotdeauna nereflectată, din simplul motiv că nu se poate reflecta asupra sieşi.

De vreme ce atât pulsiunile, cât şi spiritualul pot fi de natură inconştientă, iar pe de altă parte spiritualul poate fi la rândul său atât conştient, cât şi inconştient, trebuie să ne punem întrebarea „Cât de clare sunt de fapt liniile de demarcaţie ale acestei graniţe duble?”. Observăm că limita dintre conştient şi inconştient este una foarte fluidă, oarecum permeabilă, că au loc treceri frecvente dintr-o parte în cealaltă. În privinţa acestei chestiuni, nu trebuie decât să rămânem la caracterul factual a ceea ce psihanaliza numeşte refulare: în actul refulării, un lucru

conştient devine inconştient şi invers, în cazul anulării refulării, ceva inconştient devine din nou conştient. După ce ne-am confruntat cu problema „reabilitării inconştientului”, ne aflăm acum în faţa unei alte situaţii, cea privitoare la relativizarea conştientului: conştientul nu mai poate fi privit acum ca un criteriu ultim.

Dacă graniţa dintre conştient şi inconştient este una „fluidă”, în schimb linia de demarcaţie dintre spiritual şi pulsional ar trebui şi mai bine întărită. Această situaţie a fost exprimată cel mai bine de o afirmaţie aparţinând lui M. Boss, autor care descrie „pulsiunea şi spiritul ca fenomene incomensurabile”. De vreme ce, aşa cum ştim, fiinţa umană autentică este fiinţă spirituală, devine evident că distincţia dintre conştient şi inconştient nu doar că este un criteriu relativ, ci, mai mult decât atât, ea nu reprezintă de fapt niciun fel de criteriu cu privire la fiinţa umană. Această distincţie nu reuşeşte să fie un criteriu autentic, pentru că ea nu conţine în sine niciun fel de criteriu de autenticitate. Putem deriva un astfel de criteriu de autenticitate doar din actul de a decide dacă un anumit aspect al fiinţei umane este de natură spirituală sau pulsională, fiind cu totul irelevant dacă el este conştient sau inconştient. Fiinţa umană autentică, în contrast absolut faţă de concepţia psihanalitică, nu este o fiinţă purtată de pulsiuni, ci este mai degrabă, aşa cum afirmă Jaspers, o „fiinţă decizională” sau, în sensul lui Heidegger, dar şi al lui Binswanger, este „fiinţare umană”. (Dasein.) În sensul analizei noastre existenţiale, ea este fiinţă responsabilă, adică o fiinţă existenţială.

Omul poate fi deci foarte bine „autentic”, chiar dacă este inconştient. Dar, pe de altă parte, el poate fi „autentic” doar în măsura în care nu este purtat de pulsiuni, adică este responsabil. Fiinţa umană autentică începe cu

adevărat acolo unde nu mai sunt pulsiuni şi se termină acolo unde se termină faptul-de-a-fi-responsabil. Fiinţa autentică există deci acolo unde omul nu se lasă purtat de Se, ci acolo unde Eul decide pentru sine.

În schimb, despre psihanaliză, putem afirma că ea a înghesuit fiinţa umană înspre Se şi i-a slăbit Eul.

Mai înainte am afirmat că linia de demarcaţie dintre spiritual – în calitate de ceea ce este autentic în om – şi pulsiune nu poate fi trasată niciodată cu suficientă claritate. Într-adevăr, putem vedea în ea, într-o oarecare măsură, un hiat ontologic ce separă două regiuni fundamental distincte din interiorul structurii totale a fiinţei umane: pe de o parte, existenţa, pe de altă parte, tot ceea ce ţine de facticitate. În vreme ce existenţa, conform definiţiei noastre, este în esenţă de natură spirituală, facticitatea se compune atât din elemente psihologice, cât şi fiziologice: ea conţine atât „fapte” de natură psihică, dar şi de natură fizică. Şi dacă graniţa dintre existenţă şi facticitate, acel hiat ontologic, trebuie trasată cu cea mai mare rigurozitate, în interiorul facticităţii psihofizice, linia dintre psihic şi fizic nu mai poate fi trasată atât de simplu. Orice terapeut care a încercat să clarifice, de pildă, o nevroză vegetativă în multidimensionalitatea structurii ei, ştie foarte bine cât de dificil este să diferenţieze între elementele psihogene (primare) şi cele somatogene.

După relativizarea diferenţei dintre conştient şi inconştient în baza unor criterii autentice (sau a unor criterii de stabilire a autenticităţii), ne-am lovit de o a doua relativizare: vechea problemă psihofizică, ce pare să fi trecut în plan secund. (Dar care nu a dispărut chiar cu totul.) Ea a devenit o problemă secundară în raport cu

problema mult mai semnificativă cu care ne confruntăm acum, şi anume cea a „existenţei spirituale în opoziţie cu facticitatea psihofizică”. Această problemă nu are doar o semnificaţie ontologică mai amplă, dar ea este de cea mai înaltă relevanţă şi din punct de vedere terapeutic. Psihoterapia este în special preocupată să trezească şi să mobilizeze existenţa spirituală, în sensul unei stări de responsabilitate liberă (ceea ce ea şi reprezintă pentru noi), ca un fel de contrapondere la facticitatea psihofizică pe care omul tinde să o accepte ca fiindu-i dată drept soartă. Conştiinţa libertăţii se cere deşteptată tocmai împotriva acestei facticităţi – o libertate şi responsabilitate care constituie umanitatea autentică.

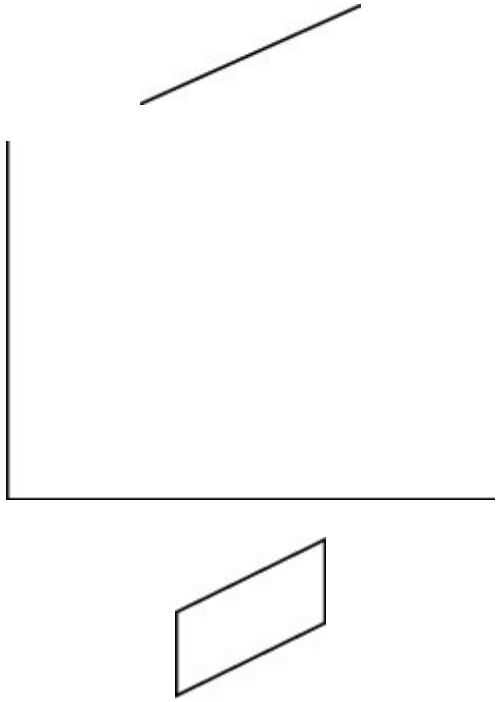
În demersul nostru de trasare a graniţelor ontologice, nu am ţinut seama până acum de faptul că fiinţa umană nu este doar „o fiinţă decizională”, ci şi o fiinţă separată: fiinţa umană nu „este” altceva decât o fiinţă individuată. Din această perspectivă, ea este însă întotdeauna o fiinţă centrată; şi este centrată în jurul unui nucleu – de fiecare dată în jurul nucleului ei. Dar ce se află în interiorul acestui nucleu? Care este conţinutul lui? Să ne amintim de felul în care Max Scheler definea persoana. Pentru el, persoana este atât agentul, cât şi „centrul” acţiunilor spirituale. Dacă persoana este cea care iniţiază actele spirituale, atunci ea reprezintă şi centrul spiritual în jurul căruia se grupează psihofizicul. După ce o astfel de centrare a fiinţei umane a avut loc, putem vorbi nu doar, ca până acum, despre existenţa spirituală şi facticitatea psihofizică, ci şi despre persoana spirituală şi componenta „ei” psihofizică. Nu dorim să trecem cu vederea că termenul „ei” din formularea noastră implică faptul că persoana „are” un element de natură psihofizică, în timp ce ea „este” un element de natură spirituală. Într-adevăr, nici nu aş putea

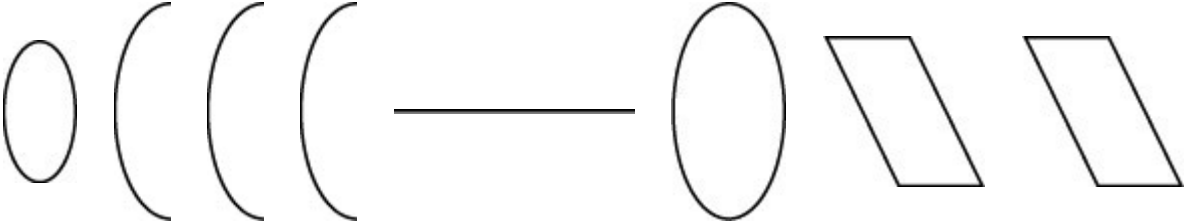
să vorbesc în sensul propriu despre „persoana mea”, pentru că eu nu „am” o persoană, ci „sunt” de fiecare dată persoana mea. Nu pot nici să spun: „Eul meu”, pentru că eu sunt acest „Eu”, dar nu „am” un Eu. Pot să „am” cel mult un Se, în sensul facticităţii „mele” psihofizice.

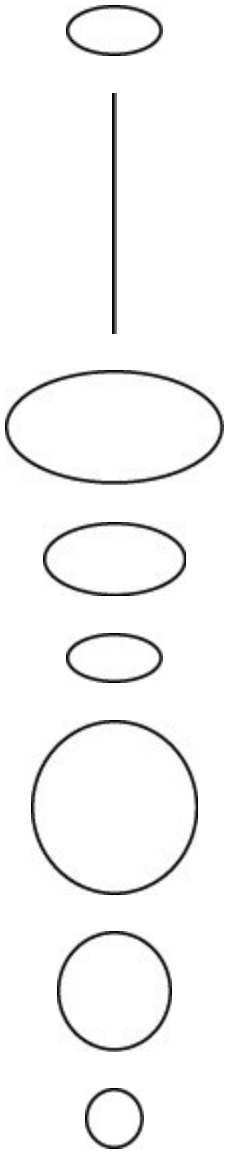
Faptul că fiinţa umană este şi integrată se datorează exclusiv faptului că ea este, în calitate de fiinţă individuată, centrată de fiecare dată în jurul unei persoane. (Ca nucleu spiritual-existenţial.) Doar persoana spirituală poate constitui fundamentul pentru unitatea şi totalitatea fiinţei umane, totalitate însemnând în acest context integrarea aspectelor somatice, psihice şi spirituale. Nu putem insista suficient de mult asupra faptului că doar această triplă totalitate este cea care formează omul complet. Nu se justifică sub nicio formă să vorbim despre om, aşa cum se întâmplă adesea, ca despre un „întreg format din fizic şi psihic”. Corpul şi psihicul pot forma foarte bine o unitate – de exemplu, o „unitate” psihofizică –, dar această unitate nu ar putea reprezenta niciodată, sub nicio formă, totalitatea umană. Factorul spiritual face parte, de asemenea, din această totalitate, din omul întreg. Mai mult decât atât, el reprezintă aspectul său cel mai autentic. Atâta vreme cât vorbim doar despre corp şi suflet, nu poate fi vorba despre o totalitate.

În ceea ce priveşte structura ontologică a fiinţei umane, până acum am preferat modelul straturilor faţă modelul treptelor. De fapt, am înlocuit organizarea pe verticală a treptelor („inconştient – preconştient – conştient”) cu straturile concentrice. Dar putem merge un pas mai departe şi putem combina imaginea stratificată cu cea formată din trepte, astfel încât să ne imaginăm că straturile formează în acelaşi timp şi un plan arhitectonic al fiinţei noastre – planul unei construcţii tridimensionale.

Nu trebuie decât să ne imaginăm că nucleul persoanei – centrul spiritual-existenţial în jurul căruia se grupează de fiecare dată straturile psihice şi somatice periferice – se lungeşte de o asemenea manieră, încât nu-l mai concepem ca pe un nucleu, ci mai degrabă ca pe o axă a persoanei respective, axă care împreună cu straturile psihofizice ce o învelesc traversează conştientul, preconştientul şi inconştientul. Astfel, am dobândi o imagine pe jumătate metaforică, pe jumătate adecvată la realitate. Orice fenomen, fie el de natură spirituală, psihică sau fizică, indiferent că aparţine axului personal sau straturilor psihofizice, se poate manifesta atât în plan conştient, cât şi în plan preconştient, respectiv inconştient.







Întorcându-ne acum la procedeele analitice de tratament, folosite de psihanaliză, trebuie să ajustăm concepţia ei

asupra structurării persoanei. Până în prezent, psihanaliza s-a ocupat doar de pulsiunile umane în profunzimea lor inconştientă şi a investigat prea puţin spiritualitatea omului, a persoanei umane, în profunzimea ei inconştientă. Cu alte cuvinte, psihanaliza a rămas, într-o oarecare măsură, o psihologie a Se-ului inconştient, şi nu a Eului inconştient. În acest fel, obiectul investigaţiei sale a fost constituit doar din aşa-numita „persoană în profunzimea ei” (în sensul facticităţii psihofizice), în vreme ce persoana autentică (în calitate de centru al existenţei spirituale) a fost ignorată. Dar, aşa cum ştim, nu doar Se-ul posedă o anumită profunzime inconştientă, ci şi această persoană spiritual-existenţială, şi Eul. De fapt, atunci când vorbim despre „persoana în profunzimea ei” (sau, am putea spune, despre „persoana abisală”), ar trebui să ne referim doar la această persoană spiritual-existenţială, respectiv la profunzimea ei inconştientă: doar ea este adevărata persoană în profunzime. Să fim bine înţeleşi: ceea ce înţelegem în mod obişnuit prin „persoană în profunzimea ei” nu este modul ei personal de a fi, ci mai degrabă felul ei de a fi în calitate de „lucru creat” – acest aspect nu-l atribuim existenţei, ci facticităţii, şi îl includem în psihofizic, nu în spiritual. Expresia „persoană în profunzimea ei”, atunci când o folosim în înţelesul ei obişnuit, nu se referă la un plan inferior laturii spiritual-existenţiale, adică fiinţei umane adevărate, ci mai degrabă la un ceva de natură vegetativă „din” om sau, în cel mai bun caz, la ceva de natură animalică.

Aşa cum am menţionat deja, adevărata persoană în profunzimea ei, spiritul existenţial în dimensiunea sa profundă, sunt întotdeauna inconştiente. Persoana în profunzime nu este deci inconştientă în mod facultativ, ci în mod obligatoriu. Acest lucru se explică prin faptul că

îndeplinirea spirituală a acţiunilor, şi implicit esenţa persoanei în calitate de centru spiritual de la care pleacă aceste acţiuni, reprezintă o pură „realitate executivă”. Persoana este atât de absorbită de efectuarea acestor acte spirituale, încât în interiorul fiinţei sale autentice, ea nici nu poate reflecta cu privire la ceea ce este ea însăşi. Ea nici măcar nu ar putea apărea în cadrul acestei reflecţii. În acest sens, existenţa spirituală (adică Eul autentic, Eul „în sine”) nu poate fi reflectată. Eul autentic este „existent” doar prin prisma a ceea ce face sau, cu alte cuvinte, doar în „realitatea executivă”. Existenţa autentică rămâne deci nereflectată pentru că asupra ei nu se poate reflecta. Ca atare, ea nu poate fi nici analizată. De aceea, prin expresia „analiză existenţială” nu ne referim niciodată la o analiză a existenţei, ci, aşa cum am mai spus, la o „analiză cu privire la existenţă”. Existenţa în sine rămâne un fenomen primordial neanalizabil şi ireductibil. Acest lucru este valabil şi pentru fiecare dintre aspectele ei individuale pe care le-am identificat – conştientul şi faptul-de-a-fi-responsabil: şi ele reprezintă o astfel de stare fenomenologică primordială. Aşa cum se va demonstra în special în cazul conştiinţei morale, acest tip de fenomene primordiale nu suportă o reducţie suplimentară sau, mai bine spus, în plan ontic, astfel de fenomene sunt ireductibile. Dacă vrem să le clarificăm, nu putem face acest lucru printr-un proces de reducţie în dimensiunea lor ontică, ci trebuie să le transcendem, trecând în planul ontologic. În planul reflecţiei psihologice imanente, atât conştientul, cât şi faptul-de-a-fi-responsabil sunt şi rămân probleme insolvabile. Însă de îndată ce le transpunem în dimensiunea ontologică, dintr-odată ele încetează să mai fie probleme: acolo ele reprezintă fenomene primordiale, trăsături constitutive ale fiinţei umane, sunt „existenţialii”

ei[10]. Sunt cele două atribute fundamentale care îi aparţin fiinţei existenţiale şi care fac parte din ea dintotdeauna.

Să reţinem deci: persoana în profunzime, mai exact persoana spirituală „profundă”, deci acea persoană care ea singură merită să fie numită astfel, este nereflectată, pentru că nu se poate reflecta asupra ei. În această ordine a lucrurilor, ea poate fi numită şi inconştientă. În timp ce persoana spirituală poate fi în principiu atât conştientă, cât şi inconştientă, putem spune că persoana spirituală din planul profund este în mod obligatoriu inconştientă – deci nu în mod facultativ. Cu alte cuvinte: în profunzimea sa, „în fond”, spiritualul este necesar, pentru că el este în mod esenţial inconştient.

Din cele spuse, reiese şi faptul că „centrul” fiinţei umane (persoana) este inconştient în „profunzimea” sa. (Persoana în profunzime.) În originea sa, spiritul uman este spirit inconştient.

Dacă ar fi să explicăm toate acestea cu ajutorul unui exemplu, am putea face comparaţia cu un ochi. Aşa cum retina îşi are „pata sa oarbă” exact în locul în care ea începe, adică acolo unde nervul optic intră în ea, tot astfel, şi spiritul este „orb” faţă de orice formă de autoobservare şi autoreflecţie exact în punctul său de origine. Acolo unde spiritul este „originar”, unde este cu totul „el însuşi”, tocmai acolo el este inconştient cu privire la sine. Din acest punct de vedere, putem afirma despre el cu toată puterea ceea ce se spune în Vedele indiene antice: „Cel ce vede nu poate fi văzut; cel ce aude nu poate fi auzit; cel ce gândeşte nu poate fi gândit”.

[10] Termenul de „existenţiali” aparţine filosofiei lui Martin Heidegger şi se referă la acele caracteristici care sunt specifice doar existenţei umane (Dasein-ului): faptul-de-a-fi-în-lume, înţelegerea, grija etc. (N.t.)

Însă spiritul este inconştient nu doar în planul originar, deci în adâncul său, ci şi în dimensiunea sa cea mai înaltă, în „instanţa sa ultimă”. Spiritul este inconştient nu doar în planul său cel mai profund, ci şi în cel mai înalt: instanţa supremă, care decide în egală măsură atât asupra conştientului, cât şi a inconştientului, este ea însăşi inconştientă. Trebuie doar să ne amintim că în vis există un aşa-numit gardian al somnului – o instanţă care veghează şi decide dacă persoana care doarme şi visează trebuie să se trezească sau dacă are voie să doarmă mai departe. Acest gardian al somnului este cel care o trezeşte pe mamă imediat, la cel mai mic semn de tulburare a respiraţiei copilului ei, în timp ce ea poate să rămână cu totul indiferentă la nişte zgomote cu mult mai puternice, provenite din stradă. Acest gardian nu dă greş nici chiar în starea de hipnoză – subiectul se trezeşte de îndată ce e pe cale să se întâmple ceva ce el nu doreşte. Această instanţă reuşeşte să fie redusă la tăcere, într-o oarecare măsură, doar în narcoză, când este adormit şi acest gardian. În rest, putem spune că, de regulă, acea instanţă care reglementează somnul şi starea de veghe, ea însăşi nu doarme, ci veghează – fireşte, doar în măsura în care stă de pază. Acest gardian veghează asupra omului ca şi cum el însuşi ar fi în stare vigilă, dar, în cel mai bun caz, el este doar pe jumătate conştient. Într-adevăr, el ştie ce se întâmplă cu visătorul, dar totuşi nu poate fi vorba despre o stare conştientă propriu-zisă. Ca atare, acea instanţă care decide dacă un lucru devine conştient sau rămâne inconştient funcţionează ea însăşi la nivel inconştient. Dar pentru a putea lua o asemenea decizie, ea trebuie totuşi să poată discerne. Ambele funcţii, atât a decide, cât şi a discerne, nu pot fi îndeplinite decât de o instanţă spirituală. De aici reiese că factorul spiritual nu doar că

poate fi, dar el chiar trebuie să fie inconştient, atât în forma sa cea mai elevată, cât şi în originea sa.

3

Analiza existenţială a conştiinţei morale

Pentru a clarifica mai bine conceptul de „inconştient spiritual”, pe care l-am expus anterior şi pe care l-am aşezat într-o opoziţie strictă în raport cu inconştientul pulsional, ne vom folosi în continuare de fenomenul „conştiinţei morale”, care ne va servi în acest scop ca model. În acord cu cele afirmate referitor la faptul-de-a-fi-responsabil, conştiinţa morală este un „fenomen primordial”, inerent fiinţei umane în calitate de „fiinţă decizională”. Toate concluziile pe care am încercat anterior să le derivăm în mod deductiv ar trebui să ni se dezvăluie acum, cu ajutorul fenomenului conştiinţei morale, în mod inductiv sau, mai bine spus, fenomenologic. Într-adevăr, ceea ce numim conştiinţă morală se înrădăcinează într-o profunzime inconştientă, descinde dintr-o rădăcină inconştientă: tocmai deciziile importante şi autentice (autentice din punct de vedere existenţial) ale fiinţei umane sunt luate întotdeauna în mod nereflectat şi, ca atare, inconştient. Aşadar, tocmai în originea sa, conştiinţa morală se cufundă în inconştient.

Din această perspectivă, conştiinţa morală poate fi numită şi iraţională. Ea este ilogică sau, mai bine spus, prelogică.

Aşa cum există o înţelegere prelogică a fiinţei, o înţelegere preştiinţifică şi premergătoare din punct de vedere ontologic, tot astfel există şi o înţelegere premorală a valorilor, care precede orice morală explicită: aceasta este conştiinţa morală.

Conştiinţa morală este iraţională pentru că, cel puţin în privinţa realităţii sale executive imediate, în planul acţiunilor sale, ea nu poate fi redusă exclusiv la planul raţional. Ea se lasă explicată doar într-o fază ulterioară, sub forma unei „raţionalizări secundare”. De asemenea, orice examinare a conştiinţei nu poate fi concepută decât retroactiv. Chiar şi deciziile conştiinţei sunt în ultimă instanţă de nepătruns.

Atunci când ne întrebăm din ce motiv conştiinţa morală trebuie să opereze în mod necesar într-o formă iraţională, trebuie să ţinem seama de următoarele lucruri. Ceea ce i se dezvăluie conştientului este fiinţarea, dar ceea ce i se arată conştiinţei morale nu este atât o fiinţare-care-este, cât o fiinţare care nu este încă, adică o fiinţă-ce-trebuie-să-fie. Această fiinţă-ce-trebuie-să-fie nu este deci ceva real, ci un lucru care trebuie să devină real. Ea nu este ceva actualizat, ci mai degrabă o potenţialitate. (Bineînţeles, într-un sens mai amplu, această posibilitate reprezintă, la rândul ei, o necesitate.) Însă în măsura în care ceea ce i se arată conştiinţei morale este un lucru ce trebuie să devină real, să fie actualizat, se ridică întrebarea: cum altfel ar putea fi realizat acel lucru dacă el nu a fost anticipat întâi, într-o formă oarecare, la nivel spiritual? Această anticipare spirituală are loc cu ajutorul a ceea ce numim intuiţie: anticiparea spirituală survine printr-un act de „viziune”.

În acest fel, conştiinţa morală ni se revelează ca o funcţie esenţialmente intuitivă. Pentru a anticipa ceea ce trebuie să se realizeze, conştiinţa trebuie întâi să intuiască acel lucru. Acesta e sensul în care moralitatea poate fi numită iraţională şi motivul pentru care ea se lasă raţionalizată doar în mod retroactiv. Dar, din această perspectivă, conştiinţa morală nu este oare asemănătoare iubirii, care este de asemenea de natură iraţională şi intuitivă? Într-adevăr, şi iubirea intuieşte, şi ea îşi închipuie ceva ce nu fiinţează încă. Dar, spre deosebire de conştiinţa morală, iubirea nu-şi reprezintă o „fiinţă-ce-trebuie-să-fie”, ci ceea ce iubirea dezvăluie este doar o fiinţă-ce-ar-putea-fi. Iubirea vede şi descoperă potenţialităţi valoroase în persoana iubită. Deci şi ea anticipează ceva în viziunea ei spirituală, şi anume potenţialităţile personale, nerealizate deocamdată, pe care persoana concretă, iubită, le ascunde în ea.

Asemănarea dintre conştiinţa morală şi iubire nu provine doar din faptul că atât una, cât şi cealaltă au de-a face în aceeaşi măsură cu nişte simple potenţialităţi, şi nu cu realităţi. Acesta este doar unul dintre motivele pentru care ambele pot opera doar într-o formă intuitivă. Mai există şi un al doilea motiv pentru care funcţionarea lor este în mod necesar iraţională, adică nu pot fi niciodată raţionalizate în totalitate (primul motiv fiind acela că ele au o natură esenţialmente intuitivă): ambele, atât conştiinţa morală, cât şi iubirea, au de-a face cu o fiinţă individuală, unică în mod absolut.

Sarcina conştiinţei morale este să-i dezvăluie omului care este „singurul lucru necesar”[11] spre care trebuie să tindă.

---

[11] Aluzie la un pasaj din Noul Testament, în care se sugerează că, dintre diversele datorii morale, doar „un lucru trebuie”: credinţa în

Această unitate este însă întotdeauna unică, pentru că este vorba despre potenţialitatea specifică şi exclusivă a unei persoane concrete, în situaţia ei concretă, potenţialitate pe care Max Scheler a descris-o prin termenul de „valoare situaţională”. Este deci vorba despre o individualitate absolută, despre ceva ce „trebuie-să-fie” într-un mod individual şi care, din acest motiv, nu se lasă cuprins de nicio lege universală, de nicio „lege morală” general valabilă (în sensul imperativului categoric kantian), ci care poate fi prescris doar de o „lege individuală”. (În accepţiunea lui Georg Simmel.) Nu este ceva perceptibil în termeni raţionali, ci doar în termeni intuitivi. Iar această funcţie intuitivă este îndeplinită tocmai de conştiinţa morală.

În măsura în care conştiinţa morală dezvăluie în mod intuitiv potenţialităţile concrete şi individuale ale valorilor, am putea fi tentaţi să descriem această manieră de operare a ei ca fiind de natură instinctivă şi, prin urmare, să vorbim despre conştiinţa morală ca despre un instinct etic, aflat în contrast cu „raţiunea practică”. Dar la o privire mai atentă, observăm imediat că acest instinct etic se opune în mod semnificativ acelui instinct pe care-l numim, la modul general, instinctul vital. Instinctul animalelor ţinteşte un scop universal, el acţionează doar „în plan general”, ceea ce înseamnă că el este esenţialmente schematic. În funcţie de instinctele lor, animalele reacţionează, prin sistemele „receptor şi efector”,[12] la mediul înconjurător specific doar conform unei anumite scheme rigide, definite o dată pentru

Hristos (Luca 10:42). (N.red.)

[12] Aluzie la modelul explicativ dezvoltat de biologul şi ciberneticianul Jakob Johann von Uexküll, cu privire la felul în care animalele interacţionează cu mediul lor înconjurător. (N.t.)

totdeauna pentru toţi indivizii aceleiaşi specii. Eficacitatea acestei scheme instinctive este determinată de faptul că ea funcţionează doar la nivel de specie în general şi este valabilă doar în cazul unui număr mare de indivizi. Însă în cazurile individuale, uneori ea nu numai că eşuează, ci îi şi induce individului un comportament care, în anumite circumstanţe, poate fi, ce-i drept, în acord cu instinctul său, dar care tocmai din acest motiv poate fi „nechibzuit” şi inadecvat în raport cu scopul urmărit. Acelaşi tipar instinctiv de reacţie care conservă sau salvează, de exemplu, viaţa majorităţii furnicilor dintr-un muşuroi poate ucide în anumite condiţii o anumită furnică particulară. Din perspectiva instinctului, acest lucru ţine de un risc ce trebuie asumat pentru supravieţuirea coloniei: instinctul vital neglijează individualul.

Instinctul etic funcţionează cu totul diferit. În contrast cu instinctul vital, eficacitatea instinctului etic este garantată de faptul că ţelul său nu urmăreşte un lucru universal, ci doar un lucru individual. El este îndreptat întotdeauna spre ceva concret. Şi aşa cum animalul este indus câteodată în eroare de instinctul său vital, tot astfel şi omul este derutat uneori de preceptele raţiunii sale morale, în vreme ce doar instinctul etic, deci conştiinţa sa morală, îl poate face capabil să descopere acel „singur lucru necesar”, care nu este un lucru universal. Doar conştiinţa morală este capabilă să adapteze „legea morală” general valabilă şi „eternă” la situaţia specifică în care se află o persoană concretă. O viaţă care izvorăşte din conştiinţa morală este o viaţă absolut personalizată şi adaptată unei situaţii absolut concrete – în acord cu ceea ce contează în fiinţarea noastră individuală şi unică. (În Dasein-ul nostru.) Conştiinţa morală include întotdeauna concretul acelui „aici” („Da” din Dasein) care defineşte „fiinţa” mea

personală. („Sein” din Dasein.) Să fim bine înţeleşi: tot ceea ce am afirmat în cadrul acestor explicaţii nu este îndreptat împotriva „legii morale”, ci este susţinut spre cinstea conştiinţei morale!

În acest punct, dorim să demonstrăm că, şi în această privinţă, cea referitoare la intenţia esenţialmente individuală a conştiinţei morale, există un anumit paralelism cu iubirea. Nu doar decizia conştiinţei morale se orientează spre o posibilitate cu totul individuală, ci şi decizia iubirii. Aşa cum conştiinţa morală dezvăluie acel „singur lucru necesar”, tot astfel şi iubirea dezvăluie „unicul posibil”, cu alte cuvinte, potenţialităţile unice ale persoanei iubite. Într-adevăr, doar dragostea este capabilă să surprindă o persoană în singularitatea ei, în calitate de individ absolut. În acest sens, iubirea îndeplineşte o importantă funcţie cognitivă. Probabil că tocmai această capacitate cognitivă a ei a fost înţeleasă şi apreciată într-o perioadă în care vechii evrei au ales să denumească cu acelaşi cuvânt actul iubirii şi pe cel al cunoaşterii.

Este oare justificat să comparăm deciziile conştiinţei morale cu cele ale iubirii? Oare dragostea are într-adevăr de-a face cu actul decizional? Cu siguranţă! Şi în iubire, sau mai ales în ea, fiinţa umană este „fiinţă decizională”. Alegerea partenerului, alegerea iubirii, este o alegere adevărată doar atunci când ea nu este dictată de pulsiune. Atâta vreme cât un model inconştient, un „imago” definit de Se îmi determină, de exemplu, alegerea dragostei, nu poate fi vorba deloc despre iubire. Nu doar în poezie, ci şi în psihologie, rima dintre Liebe (iubire) şi Triebe (pulsiune) este nepermisă. Atâta vreme cât un Eu se lasă „purtat” de un Se către un Tu, nu putem vorbi despre iubire. În dragoste, Eul nu este purtat de către Se, ci Eul „se decide” pentru un Tu.

Însă nu doar eticul şi eroticul, nu doar conştiinţa morală şi iubirea îşi trag rădăcinile din profunzimea emoţională şi intuitivă (neraţională) a inconştientului spiritual. Mai există şi un al treilea element, patosul, care, într-un anumit sens, îşi are şi el originea în acest loc. Aceasta în măsura în care în interiorul inconştientului spiritual există, pe lângă inconştientul etic (deci pe lângă conştiinţa etică), şi un inconştient estetic – conştiinţa artistică. Atât în ceea ce priveşte producţia, cât şi reproducerea artistică[13], artistul depinde şi de spiritualitatea inconştientă. Intuiţiei conştiinţei morale, care este iraţională şi de aceea nu pe de-a-ntregul raţionalizabilă, îi corespunde în artist inspiraţia, care, şi ea, este înrădăcinată tot într-o sferă a spiritualităţii inconştiente. Aceasta constituie izvorul creaţiei sale şi, din acest motiv, sursele din care el îşi trage seva creativă sunt şi rămân într-o zonă întunecată ce nu poate fi niciodată perfect iluminată prin prisma conştientului. Mai mult decât atât, constatăm de multe ori faptul că o hiperreflecţie conştientă perturbă procesul creativ „ce provine din inconştient”. Adesea, autoobservarea forţată, voinţa de „a produce” la un nivel conştient ceea ce ar trebui să se întâmple de la sine într-o profunzime inconştientă, se poate transforma într-un handicap serios pentru creativitatea artistului. În acest context, orice reflecţie care nu este necesară nu face decât să dăuneze.

Cunoaştem, de pildă, cazul unui violonist care încerca întotdeauna să cânte cât mai conştient cu putinţă: de la felul în care îşi aşeza vioara pe umăr până la cele mai mici detalii legate de tehnica de interpretare. El voia să „facă”

---

[13] Vezi secţiunea „Psychoterapie, Kunst und Religion” din cartea mea, Viktor E. Frankl: Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte, München, 1986.

totul în mod conştient, să realizeze totul într-o stare completă de autoreflecţie. Aşa cum era de aşteptat, acest lucru a condus la un eşec artistic total. Terapia a trebuit să se concentreze întâi pe eliminarea acestei compulsii la hiperreflecţie şi autooglindire şi să aplice ceea ce, într-un alt loc, am numit tehnica dereflecţiei[14]. Tratamentul psihoterapeutic a trebuit să-i redea pacientului încrederea sa în inconştient, făcându-l să realizeze în mod repetat că inconştientul său este „mult mai muzical" decât conştientul lui. Într-adevăr, tratamentul orientat în acest fel a condus la o dez-inhibare a „forţelor creatoare" artistice aparţinând inconştientului său. Procesul de (re)producţie, care este esenţialmente inconştient, a fost eliberat de efectele inhibatoare ale unei reflecţii conştiente excesive.

Cazul de mai sus aduce însă în discuţie şi un alt factor important, care se referă la scopul psihoterapiei. În zilele noastre, nu mai putem susţine opinia conform căreia scopul psihoterapiei este conştientizarea cu orice preţ, pentru că psihoterapeutul face acest lucru doar în mod provizoriu. El trebuie să aducă în conştient un lucru inconştient (incluzând aici şi elemente din inconştientul spiritual), doar cu scopul de a-i permite aceluiaşi lucru să revină ulterior în inconştient. Ceea ce terapeutul trebuie să facă este să faciliteze convertirea unei potentia inconştiente într-un actus[15] conştient, dar trebuie să facă acest lucru având ca unic obiectiv crearea în final a unui habitus care va fi din nou inconştient. Sarcina

[14] Vezi Viktor E. Frankl, Teoria şi terapia nevrozelor. Introducere în logoterapie şi analiză existenţială, Editura Trei, Bucureşti, 2008.

[15] Potentia şi actus formează împreună o pereche de termeni folosiţi de filosofia scolastică pentru a desemna „potenţialitatea", respectiv „actualizarea", realizarea acestei potenţialităţi. (N.t.)

psihoterapeutului este să restabilească, la final, caracterul firesc al proceselor inconştiente.

Oare cele spuse mai sus implică faptul că întreaga producţie sau reproducere artistică (sau poate, pe lângă actele provenite din patos, şi cele etice şi erotice) pot fi atribuite domeniului emoţiilor? În acest punct, trebuie să fim precauţi, pentru că termenul de „emoţii” a devenit astăzi extrem de inexact. Dacă ne gândim la distincţia făcută de Scheler, în cazul acestui cuvânt nu e niciodată suficient de clar la ce se face referire – la o anumită emoţie particulară, la o stare emoţională sau la o emoţie intenţională? În vreme ce, într-adevăr, emoţiile intenţionale pot fi atribuite foarte bine inconştientului spiritual, simplele stări sentimentale sau afective au însă la fel de puţin de-a face cu fiinţa spiritual-existenţială, deci cu fiinţa umană autentică, precum stările determinate de pulsiuni.

Dorim să subliniem în mod expres faptul că reproşul nostru cu privire la o oarecare inexactitate se adresează doar cuvântului „emoţie”, şi în niciun caz emoţiei în sine. Cel puţin în ceea ce priveşte emoţia intenţională, în sensul lui Scheler, nimic din ea nu este inexact. Dimpotrivă, gradul de sensibilitate al emoţiei poate fi mult mai mare decât ar putea fi vreodată gradul de pătrundere al raţiunii.

Dificultăţile pe care cercetarea le întâmpină atunci când încearcă să exploreze din punct de vedere inconştient, chiar şi în mod retroactiv, procesul de formare al realizărilor spirituale, proces fundamental, dar rămas neexplorat, ni se relevă din următoarea situaţie absolut banală: oamenilor de peste tot şi dintotdeauna le place să facă glume şi să râdă la ele. Dar până astăzi lipseşte o explicaţie ştiinţifică completă cu privire la fenomenul

glumei, respectiv la cel al râsului. Acest lucru arată cât de puţin depinde efectuarea unei acţiuni de cunoaşterea ei reflexivă şi de înţelegerea ei cognitivă.

Întorcându-ne la paralela menţionată, mai putem adăuga următoarea concluzie: acolo unde Eul (spiritual) păşeşte într-o sferă inconştientă, ca fundament al său, putem vorbi de apariţia conştiinţei morale, a iubirii sau a artei. Acolo unde dimpotrivă, Se-ul (psihofizic) invadează inconştientul, vorbim de apariţia nevrozei sau a psihozei, în funcţie de ceea ce se află în interiorul unei astfel de patogeneze. Astfel, vom avea de-a face cu un caz psihogen (ca la nevroză) sau cu unul somatogen. (Ca la psihoză.)

4

Interpretarea viselor din perspectiva analizei existenţiale

Dacă din cele discutate până acum reiese că, încă de la început, este extrem de dificil să lămurim problema inconştientului spiritual, nu avem voie să uităm că există totuşi o cale prin care putem explora inconştientul, inclusiv pe cel spiritual: calea viselor. De la introducerea în domeniul ştiinţelor de către Freud a tehnicii clasice a interpretării viselor, bazată pe metoda asociaţiilor libere, avem la dispoziţie această posibilitate.

Ca atare, şi noi dorim să ne folosim de această metodă. Bineînţeles că vom căuta să aducem în sfera conştientului – şi a responsabilităţii – nu doar fenomenele pulsionale inconştiente, ci şi pe cele spirituale inconştiente. După cele spuse, ne putem aştepta ca, în vise, aceste producţii autentice ale inconştientului, să întâlnim nu doar elemente ale inconştientului pulsional, ci şi elemente ale inconştientului spiritual. Deşi ne folosim de aceeaşi metodă pe care a utilizat-o şi Freud atunci când a mers pe urmele inconştientului pulsional, noi ne vom sluji totuşi de ea într-un mod diferit, de vreme ce scopul urmărit de noi este altul, şi anume aducerea la suprafaţă a inconştientului spiritual. Aşa că îi vom spune psihanalizei: mergem la luptă împreună, dar atacăm separat.

Şi în cazul interpretării viselor, conştiinţa morală rămâne cel mai adecvat model pentru a demonstra felul în care operează inconştientul spiritual. Să luăm ca exemplu următorul vis:

O pacientă visează că odată cu hainele murdare a trimis la spălătorie şi o pisică murdară. Când a primit hainele înapoi, a găsit printre ele şi pisica moartă. Pacienta a făcut următoarele asociaţii libere cu privire la elementele visului: despre „pisică” – spune că iubeşte pisicile „mai presus de orice”, dar în acelaşi timp o iubeşte „mai presus de toate” şi pe fiica ei, unicul ei copil. Din acest context putem deduce că aici „pisică” înseamnă copil. Dar de ce este pisica „murdară”? Acest lucru se lămureşte de îndată ce aflăm de la pacientă că în ultima vreme viaţa amoroasă a fiicei ei este subiectul multor bârfe în mediul lor social. În acest sens, într-adevăr, „s-au spălat rufe murdare” în public. Acesta este şi motivul pentru care pacienta o spionează şi o urmăreşte constant pe fiica ei, după cum ea însăşi recunoaşte. Ca atare, ce ne transmite visul în

întregul lui? El reprezintă un avertisment: pacienta să facă bine să nu o mai tortureze pe fiica ei cu o educaţie exagerată în privinţa „purităţii” ei morale, altfel fiica ei va pieri. Visul exprimă astfel vocea propriei conştiinţe morale, care o avertizează pe pacientă.

Nu vedem motivul pentru care ar trebui să renunţăm la o astfel de posibilitate simplă, aceea de a interpreta visul în toate elementele sale distincte. Nu trebuie să rămânem fideli opiniei preconcepute conform căreia în spatele acestor elemente trebuie să se ascundă cu necesitate nişte conţinuturi de natură sexual-infantilă. Dimpotrivă, în explorarea datelor empirice ale inconştientului spiritual dorim să ne lăsăm călăuziţi de marea virtute a psihanalizei: obiectivitatea. Însă pretindem o astfel de obiectivitate nu doar din partea analizandului, ci şi din partea analistului. Aşa cum din partea obiectului investigat ne aşteptăm la o sinceritate absolută (de exemplu, în privinţa asociaţiilor pe care acesta le produce), tot aşa ne aşteptăm la o imparţialitate necondiţionată şi din partea subiectului care investighează, adică la o atitudine obiectivă ce nu-i permite să închidă ochii în faţa faptelor inconştientului spiritual.

Iată un vis aparţinând unui alt pacient:

Pacientul relatează un vis recurent, ce se repetă la intervale relativ scurte de timp, uneori chiar în decursul aceleiaşi nopţi, când apare sub forma unor vise în lanţ. De fiecare dată, pacientul se află într-un anumit oraş din străinătate, unde intenţionează să o sune la telefon pe o anumită doamnă, demers în care eşuează în mod constant. El nu reuşeşte să stabilească cu ea o convorbire telefonică, pentru că discul telefonului are o dimensiune exagerată (conţine circa o sută de numere), astfel că-i

este imposibil să formeze numărul ei. Când se trezeşte, pacientul îşi dă seama că, în realitate, numărul pe care voia să-l formeze era doar asemănător cu cel al doamnei respective, în schimb el este identic cu numărul de telefon al companiei de producţie pentru care lucrează cu succes în prezent. În cadrul explorării visului, reiese că pacientul, de profesie compozitor, a petrecut într-adevăr, la un moment dat, o anumită perioadă în oraşul respectiv, timp în care s-a ocupat de o lucrare compoziţională ce i-a adus mari satisfacţii: era vorba despre muzică religioasă. În prezent, după cum am menţionat, lucrează cu succes pentru o companie unde face muzică de jazz pentru filme, lucru ce nu-i conferă însă un sentiment de împlinire sufletească. Pacientul declară hotărât că nu poate fi vorba despre un sentiment de nostalgie după oraşul respectiv, de vreme ce, exceptând munca sa, anii petrecuţi acolo au fost neplăcuţi pentru el, din toate punctele de vedere. Nici în ceea ce o priveşte pe doamna respectivă nu poate fi vorba despre vreun sentiment de dor legat de ea, întrucât nu avusese cu ea nici cea mai vagă relaţie erotică. Pe de altă parte, pacientul afirmă în mod spontan că vede în acea parte a visului, în care apare discul enorm al telefonului, o reflecţie a stării sale actuale, acceptată cu resemnare, şi anume imposibilitatea de a face o alegere[16]. Evident că ne întrebăm, ce fel de alegere? Răspunsul vine de la sine: e vorba despre alegerea profesională, despre dificultatea de a se decide între a compune muzică profană sau muzică religioasă, el fiind atras de ultima din ele. Dintr-odată, înţelegem şi semnificaţia conţinutului central al visului, faptul că pacientul nostru se străduieşte în mod repetat, chiar dacă în zadar, „să se conecteze din

[16] Pentru a înţelege simbolismul visului, trebuie menţionat faptul că în limba germană cuvântul „wählen” înseamnă atât „a forma un număr de telefon”, cât şi „a alege”. (N.t.)

nou”, să se „re-conecteze”. În latină, „re-conectare” s-ar traduce prin re-ligare, de unde şi cuvântul „religie”[17].

Acest vis, spre deosebire de cel precedent, nu reprezintă un avertisment adresat visătorului, ci exprimă mai degrabă un autoreproş. Ambele vise sunt însă expresii ale conştiinţei morale, ale inconştientului spiritual. Dar în cazul celui de-al doilea, nu se face auzită doar conştiinţa etică, ci, în mod clar, şi conştiinţa de natură artistică. Evident că problematica religioasă personală ce apare în acest vis – ca un conţinut concret al spiritualităţii inconştiente – poate să ia în alte vise o formă mai directă, şi anume nu ca problematică religioasă latentă, ci ca una manifestă, precum în exemplul următor:

Un pacient visează că tatăl său îi înmânează nişte zaharină pe care pacientul o refuză, afirmând cu orgoliu că mai bine îşi bea cafeaua sau ceaiul amare decât să le îndulcească cu nişte înlocuitori. Cu termenul „a înmâna” pacientul asociază următorul lucru: „Transmitere, tradiţie. Însă ceea ce tatăl meu îmi transmite prin tradiţie este confesiunea religioasă pe care o avem în comun”. Asociaţiile libere mai scot la iveală următoarele resturi diurne: cu o seară înainte, pacientul citise într-un ziar un articol ce reproducea dialogul dintre un filosof existenţial şi un teolog. Argumentele filosofului i se păruseră pacientului foarte plauzibile şi a fost impresionat în special de refuzul acestuia cu privire la o religiozitate pe care o considera inautentică din punct de vedere existenţial. Îi rămăsese în minte mai ales acea parte a dialogului în care filosoful refuză „să fugă într-o împărăţie a credinţei sau într-una a

[17] Conform Sfântului Augustin, substantivul „religio” (religie) provine din verbul latin „religare” (a lega din nou) şi semnifică legătura regăsită dintre om şi Dumnezeu. (N.t.)

viselor” şi exclamă: „Ce fel de motiv poate fi acela care să ne facă să ne dorim să fim fericiţi? Ceea ce ne interesează pe noi este realitatea!” Deci şi aici, în viaţa diurnă, pacientul refuză un lucru inautentic. Dar să mergem mai departe. În aceeaşi seară, pacientul a ascultat la radio o predică, pe care a perceput-o însă ca pe o mângâiere slabă şi oarecum „dulceagă”. De asemenea, a reieşit că într-unul din pasajele articolului menţionat se formulase următoarea întrebare: „Cum se simte atunci când ne pierdem gustul (!) pentru viaţă?” Având toate aceste lucruri în minte, înţelegem cu uşurinţă felul în care religiozitatea, respectiv confesiunea religioasă transmisă, inautentice din punct de vedere existenţial, au fost asociate electiv cu sfera gustului, iar pentru imaginea onirică a fost ales un îndulcitor inautentic, şi anume zaharina, ce are rolul de a înlocui zahărul adevărat. Alegerea acestui simbol ni se limpezeşte cu totul atunci când aflăm că pacientul nostru poartă tot timpul la el, pe post de talisman, un anumit simbol specific confesiunii sale religioase „transmise”, cu scopul de a-l „apăra” de privirile rău-voitoare ale celor din jur, pe care-l păstrează într-o cutiuţă de lemn, care la origine a fost o cutiuţă de zaharină.

În ceea ce priveşte manifestările inconştientului spiritual, în alte vise întâlnim problematica religioasă personală a pacientului raportată nu doar la aspectul confesiunii sale religioase în general, aşa cum este cazul ultimului vis, ci raportată şi la aspectul instituţiilor bisericeşti în particular. Ca probă empirică pentru această variantă, propun să luăm în considerare următorul vis:

O pacientă visează: „Merg la biserica Alser”. Cu acest lucru ea asociază: „Pe drumul spre psihoterapeutul meu trec pe lângă biserica Alser şi, ajungând în dreptul ei, mi-a

trecut de mai multe ori prin minte că sunt pe drumul spre Dumnezeu – dar nu direct prin biserică, ci oarecum prin psihoterapie. Drumul meu spre Dumnezeu trece, ca să zic aşa, prin terapeut. Bineînţeles că atunci când mă întorc de la terapie, trec din nou pe lângă biserică. În acest fel, a merge la terapie reprezintă doar un ocol spre biserică”. Visul continuă după cum urmează: „Biserica lasă senzaţia de loc părăsit”. Interpretare: faptul că biserica „este” abandonată semnifică faptul că pacienta a părăsit biserica. În realitate, pacienta a întors într-adevăr spatele bisericii. „Biserica a fost distrusă complet de bombardamente, acoperişul a căzut şi doar altarul a rămas intact.” Interpretare: zguduiturile – interioare – cauzate de experienţa războiului au slăbit-o într-adevăr pe pacientă din punct de vedere psihic, dar în acelaşi timp i-au deschis ochii cu privire la locul central (altarul!) al religiei în viaţa sa. „Cerul albastru străluceşte în interior, iar aerul circulă liber.” Interpretare: zgâlţâielile interne menţionate i-au eliberat privirea către planul celest. „Însă deasupra mea mai sunt rămăşiţe de acoperiş, de lemnărie, ce ameninţă să cadă şi mi-e frică de ele.” Interpretare: pacienta se teme de o recădere, de starea de a-fi-îngropată-din-nou-sub-dărâmături. „Şi fug afară, oarecum deziluzionată.” Interpretare: într-adevăr, pacienta a avut parte în ultimul timp de unele dezamăgiri mărunte cu privire la aderarea ei nu doar la confesiunea religioasă, ci şi la instituţiile ecleziastice. Credinţa ei necondiţionată în biserică a fost ştirbită ocazional de anumite impresii legate de presupusa meschinărie şi aparenta lipsă de generozitate ale unor preoţi şi teologi.

În momentul în care aflăm că pacienta manifestă tendinţe spre experienţe de natură mistică şi extatică, nu mai suntem miraţi de faptul că aspectul instituţional bisericesc

îi crea anumite perturbări în sfera religioasă. De aceea e interesant să explorăm şi această latură a problematicii ei religioase inclusiv în vise, pentru a vedea în ce măsură acest aspect al spiritualităţii ei inconştiente şi-a găsit expresia în ele. Acest lucru este confirmat de următorul vis al pacientei:

„Mă aflu în Piaţa Sf. Ştefan.” Interpretare: centrul Vienei catolice. „Stau în faţa portalului Catedralei Sf. Ştefan, care este astupat de un zid.” Interpretare: accesul la creştinism îi este încă blocat. „În interiorul Catedralei este întuneric. Dar eu ştiu că Dumnezeu este acolo.” La acest element pacienta produce următoarea asociaţie liberă: „Cu adevărat Tu eşti un Dumnezeu ascuns”.[18] Visul continuă: „Caut intrarea”. Interpretare: pacienta caută accesul la creştinism. „Este aproape ora douăsprezece.” Interpretare: a sosit timpul. „Părintele N.N. ţine o predică înăuntru.” (Pentru ea, părintele N.N. este o figură reprezentativă a creştinismului.) „Printr-o lucarnă îi pot vedea capul.” Interpretare: persoana acestui părinte transmite doar o mică parte din ceea ce el reprezintă. „Vreau să pătrund în interior.” Interpretare: vrea să se îndepărteze de aparenţă şi să se îndrepte spre esenţă. „Alerg prin nişte coridoare strâmte.” Interpretare: strâmt = anxietate[19]. Pacienta se află într-o stare anxioasă, de aşteptare neliniştită, dornică de a-şi atinge scopul. „Am o bombonieră la mine, cu inscripţia: «Dumnezeu te cheamă».” Interpretare: chemarea ei spre o viaţă religioasă (scopul ei spre care

[18] Citat din Cartea lui Isaia. „Dumnezeul ascuns” (în lat., „Deus absconditus”) este un concept teologic care se referă la faptul că nu putem cunoaşte esenţa lui Dumnezeu pe calea raţiunii. (N.t.)

[19] În limba germană, „strâmt” se traduce prin „eng”, iar „anxietate” prin „Angst”, de unde asocierea pe care o face pacienta: „eng = Angst”. (N.t.)

aspiră cu atâta nerăbdare), deci însăşi calea într-acolo ascunde în sine dulceaţa unei experienţe mistico-extatice. „Scot o bomboană din cutie şi o mănânc, deşi ştiu că îmi poate dăuna.” Interpretare: pacienta a relatat de mai multe ori faptul că prin extazele ei mistice se expune în mod conştient pericolului „de a cădea pradă nebuniei”, de a cădea bolnavă. „Mi-e teamă că cineva ar putea vedea inscripţia de pe bombonieră. Mă ruşinez şi încep să o şterg.” Asociaţie liberă: pacienta ştie că va fi publicat „cazul”[20] ei şi de aceea face tot posibilul pentru a împiedica această publicare.

În acest punct, ne confruntăm cu un aspect important pentru investigaţiile noastre ulterioare, şi anume cu faptul că oamenilor le este uneori ruşine de religiozitatea lor şi încearcă să o ascundă. Ar fi o greşeală enormă să confundăm o astfel de ruşine cu o inhibiţie nevrotică. Ruşinea este un sentiment cu totul natural şi nu poate fi asimilată sub nicio formă cu o inhibiţie nevrotică. Datorită unui eseu al lui Max Scheler pe marginea acestui subiect, ştim că ruşinea îndeplineşte o anumită funcţie protectivă şi în iubire. Scopul ei constă în a preveni ca un lucru să se transforme pur şi simplu într-un obiect – obiect al unor spectatori. Ca atare, putem spune că iubirea are aversiune faţă de actul de a fi privită. De aceea, ea evită spaţiul public. Omul se teme că un lucru sfânt lui îi va fi pângărit în sau de spaţiul public. Această profanare poate avea loc, de exemplu, printr-o pierdere a caracterului direct specific devotării faţă de celălalt. Acest caracter imediat este ameninţat de faptul că dăruirea este transformată nu doar într-un obiect supus privirii unor străini, dar şi într-un

[20] În limba germană, cuvântul „der Fall” înseamnă atât „caz”, cât şi „cădere”, de aceea pacienta asociază faptul de a cădea bolnavă cu publicarea cazului ei. (N.t.)

obiect al autoobservaţiei. În ambele cazuri, caracterul de autenticitate nemijlocită, originară, a iubirii, existenţialitatea ei sunt supuse riscului de a pieri sau de a se transforma într-o facticitate a unei stări observate de alţii sau a unei stări de autoobservare. Cu alte cuvinte, din cauza unei priviri străine sau a unei autoobservări, actul iubirii este în pericol de a-şi slăbi partea de Eu şi de a-şi întări partea de Se.

Ceva similar se întâmplă şi în cazul unui alt lucru, nu mai puţin sacru pentru om, dacă nu chiar cel mai sacru dintre toate: religiozitatea sa. Să nu uităm că religiozitatea implică, la fel ca iubirea, o intimitate autentică. Ea îi este „intimă” omului în două sensuri: pe de o parte, ea reprezintă lucrul „cel mai profund” din el, pe de altă parte, asemenea iubirii, ea este protejată de pudoare. De dragul propriei autenticităţi, şi religiozitatea adevărată se ascunde de privirea publică, se ascunde pentru a nu se trăda. De aceea, pacienţii noştri se tem să-şi „trădeze” experienţele lor religioase „intime”, atât în sensul de „a le divulga”, cât şi în sensul de „a comite o trădare”. Nu vor să-şi afişeze experienţa intimă în faţa unor oameni care ar fi incapabili să o înţeleagă sau să o privească drept fiind ceva autentic şi care ar putea-o percepe ca pe ceva inautentic. Astfel de pacienţi se tem că psihoterapeutul căruia i-ar divulga experienţele lor ar putea încerca să le demaşte religiozitatea ca nefiind altceva decât o formă de sublimare a libidoului sau să o deconspire ca pe ceva impersonal, ceva ce nu ţine de sfera Eului, ci a Se-ului („inconştientul arhaic”) sau a mulţimii impersonale („inconştientul colectiv”)[21].

---

[21] Una dintre pacientele mele a exclamat odată în mod spontan: „Cum se face că îmi este ruşine de toate lucrurile religioase, care îmi par a fi penibile şi ridicole? Ştiu şi eu foarte bine de ce mă ruşinez de nevoile

Doar dacă privim lucrurile în acest fel putem înţelege de ce ultima pacientă menţionată trăia o profundă aversiune la gândul de a se vedea publicată ca un „studiu de caz”, în care sentimentele ei religioase urmau să fie degradate la statutul de obiect al unei investigaţii. Bineînţeles, această aversiune nu se referă doar la publicaţii, jena faţă de sfera publică nu se rezumă doar la teama de a deveni un „caz public”, ci şi la aceea de a fi prezentat unui „public”, ca obiect al unei observări. Ne gândim aici la experienţele pe care le-am avut până acum în activitatea noastră universitară în domeniul psihoterapiei.

În timpul cursurilor, pacienţii despre care discutăm nu sunt conduşi în sala de curs, ci discuţiile cu ei se desfăşoară mai degrabă într-o sală alăturată, între patru ochi şi în faţa unui microfon, care transmite în sala de curs ceea ce se discută, cu ajutorul unui sistem de amplificare. În acest fel, pacienţii nu sunt expuşi privirilor publicului, ci urechilor lui, publicul fiind deci un „auditoriu” în adevăratul sens al cuvântului. Astfel, nu se „arată” nimic, ci lucrurile sunt aduse la urechea „ascultătorilor”. Cu toate acestea, afirmaţiile pacienţilor sunt şi rămân într-o oarecare măsură o declaraţie coram publico (în faţa publicului), pentru că transmiterea convorbirii în sala de curs are loc, bineînţeles, cu acordul lor. E foarte interesant de remarcat

---

mele religioase: nota predominantă a psihoterapiei de care am avut parte în ultimii 27 de ani (cu alţi terapeuţi şi în alte clinici) a fost mereu aceeaşi. Mi se spunea că asemenea dorinţe nu reprezintă altceva decât visări, speculaţii absurde, că nu există decât ceea ce vedem şi auzim, şi că tot restul reprezintă doar un nonsens provocat de o traumă sau de o evadare în boală. (Cu scopul de a fugi de viaţa reală.) Aşa că ori de câte ori vorbeam despre nevoia mea de Dumnezeu, îmi era teamă că acest lucru îmi va atrage cămaşa de forţă. Toate formele de tratament de până acum au fost nişte discuţii purtate pe lângă subiect”.

faptul că aceiaşi pacienţi care, în condiţiile optime create de noi cu privire la protecţia anonimatului (lucru ce contribuie la diminuarea timidităţii lor), sunt extrem de deschişi să relateze despre viaţa lor sexuală în cel mai intim mod cu putinţă sau să vorbească despre diverse detalii perverse sunt cuprinşi în schimb de tot felul de „inhibiţii” de îndată ce discuţia se îndreaptă spre viaţa lor religioasă intimă. De exemplu, în timpul unei astfel de discuţii purtate în faţa microfonului într-o încăpere de lângă sala de curs, o pacientă este întrebată în mod spontan despre visele ei. La această întrebare neaşteptată, pacienta reproduce următorul vis:

„Mă aflu în mijlocul unei mulţimi mari de oameni, un fel de bâlci. Toată lumea se mişcă într-o direcţie, în timp ce eu mă străduI să înaintez în direcţia opusă.” Interpretare: în învălmăşeala bâlciului pe care o reprezintă această lume, majoritatea oamenilor sunt orientaţi cam în aceeaşi direcţie, adică sunt „masificaţi”. Însă pacienta înoată, ca să spunem aşa, împotriva acestui curent. „Oarecum, ştiu direcţia în care trebuie să merg, pentru că pe cer străluceşte o lumină după care mă orientez. Această lumină devine din ce în ce mai intensă, luând în cele din urmă forma unei figuri.” Interpretare: La început, pacienta cunoaşte doar aproximativ direcţia de urmat, dar apoi îi este din ce în ce mai clară. O întrebăm despre ce fel de figură e vorba. Pacienta începe imediat să se fâstâcească şi, după multă ezitare, ne întreabă cu o privire rugătoare: „Chiar trebuie să vorbesc despre asta?” Ea reuşeşte să ne dezvăluie secretul abia după ce insistăm de mai multe ori: „Este figura lui Hristos”. În vis, conştiinţa morală îi impune să-l urmeze pe Hristos, să meargă pe calea ei în calitate de creştină.

În acest vis, nu mai putem vorbi de o frământare religioasă propriu-zisă, de vreme ce, pentru pacienta noastră, religia şi calea religioasă se află în afara oricărei îndoieli. Prin contrast, în visele relatate anterior ale altor pacienţi exista o nelinişte religioasă clară, ce ni s-a arătat într-o manieră mai mult sau mai puţin voalată, în funcţie de gradul în care religiozitatea respectivului visător era una manifestă sau latentă, cu alte cuvinte, în funcţie de modul în care religiozitatea persoanei respective îi era ei înseşi conştientă sau inconştientă, adică refulată. Faptul că religiozitatea poate fi „refulată”, ascunsă de Eul conştient, nu constituie o surpriză, dacă ţinem cont de cele spuse mai sus cu privire la caracterul cu adevărat „intim” al religiozităţii autentice. Însă nu e surprinzător nici faptul că în mod ocazional dăm peste motive clar religioase în visele unor persoane nereligioase, întrucât am văzut faptul că, din motive profunde şi esenţiale, nu există doar un libido inconştient sau refulat, ci şi o religio inconştientă sau refulată. După cele discutate la început, e evident că, în timp ce primul dintre ele, libidoul, poate fi atribuit inconştientului pulsional, cea de-a doua, religia, ţine în esenţă de inconştientul spiritual. Acest lucru constituie o premisă importantă pentru investigaţiile noastre ulterioare.

5

Transcendenţa conştiinţei morale

Dacă în secţiunea precedentă, referitoare la interpretarea viselor din perspectiva analizei existenţiale, am scos la iveală acest fapt psihologic al religiozităţii inconştiente (şi refulate), scopul nostru acum este să arătăm în ce măsură rezultatele psihologice ale analizei existenţiale corespund şi aşteptărilor ontologice. Într-adevăr, acest lucru se confirmă, pentru că analiza existenţială a conştiinţei morale, aşa cum am abordat-o în secţiunea anterioară, trebuie să ne înfăţişeze (dacă e să o urmăm până la ultimele sale consecinţe) o situaţie de cea mai mare importanţă, pe care dorim să o desemnăm încă de la început cu termenul de „transcendenţă a conştiinţei morale”. Pentru a explica ce înseamnă transcendenţa conştiinţei morale trebuie să pornim de la următoarele fapte:

Orice libertate are un „faţă de ce” şi un „pentru ce”. La întrebarea „faţă de ce” poate fi omul liber, răspunsul este: faţă de fiinţa pulsională; altfel spus: Eul său este liber în raport cu Se-ul. Însă la întrebarea „pentru ce” este omul liber, răspunsul este: pentru fiinţa sa responsabilă. Libertatea voinţei umane înseamnă deci a fi liber „de” fiinţa pulsională „în vederea” faptului-de-a-fi-responsabil, de a avea conştiinţă morală.

Aceste două faţete ale condiţiei umane sunt cel mai bine exprimate de următoarea frază imperativă, aparţinând lui Marie von Ebner-Eschenbach: „Fii stăpânul propriei voinţe şi slujitorul propriei conştiinţe morale!” Pornind de la această afirmaţie, de la această cerinţă de natură etică, dorim să explicăm ceea ce am numit prin sintagma „transcendenţa conştiinţei morale”. Reflecţiile noastre sunt următoarele:

„Fii stăpânul propriei voinţe...” Stăpân al propriei voinţe sunt deja, în măsura în care sunt om, cu condiţia să-mi înţeleg în acelaşi timp în mod corect calitatea faptului de a fi om, adică să mă înţeleg ca fiinţă liberă, să-mi înţeleg întreaga fiinţare ca fiind pe deplin responsabilă. Dacă sunt însă şi un „slujitor al propriei conştiinţe morale”, cu condiţia să pot face acest lucru, atunci această conştiinţă trebuie să fie altceva, ceva mai mare decât propria mea persoană. Ea trebuie să fie mai presus de omul care doar îşi ascultă „vocea conştiinţei”, ea trebuie să fie în afara sferei umanului. Cu alte cuvinte, nu pot să fiu slujitor al propriei mele conştiinţe morale decât dacă, în înţelegerea mea cu privire la mine, concep conştiinţa morală ca un fenomen ce transcende simpla mea fiinţă şi, ca atare, mă înţeleg pe mine însumi şi existenţa mea din această perspectivă a transcendenţei. Deci nu pot să consider fenomenul conştiinţei morale doar prin prisma facticităţii sale psihice, ci trebuie să-l înţeleg şi în esenţa sa transcendentală. „Slujitor al propriei conştiinţe morale” pot fi doar atunci când dialogul cu conştiinţa mea este un dialog autentic, nu un simplu monolog, deci atunci când conştiinţa mea morală este dincolo de Eul meu, este o portavoce pentru un lucru distinct de mine.

Să fie deci o greşeală a limbii atunci când vorbim despre „vocea” conştiinţei morale? Conştiinţa nu-şi poate „avea propria voce”, de vreme ce ea însăşi „este” o voce – vocea transcendenţei. Omul ascultă această voce, dar ea nu provine de la el. Dimpotrivă, abia caracterul transcendent al conştiinţei morale ne permite să înţelegem omul şi în special personalitatea lui, într-un sens mai profund. În această lumină, termenul de „persoană” câştigă o nouă semnificaţie. Acum am putea spune: prin conştiinţa morală a persoanei umane per-sonat (răsună) o instanţă aflată

dincolo de uman. Despre ce fel de instanţă ar putea fi vorba nu ne putem da seama doar din perspectiva problematicii originii conştiinţei morale sau a rădăcinilor ei transcendente. Însă putem afirma cu uşurinţă că, la rândul ei, această instanţă trebuie să fie în mod necesar de natură personală, iar această concluzie ontologică ar trebui să ne facă să conchidem cu privire la „asemănarea după chip” dintre această instanţă personală transcendentă şi persoana umană.

În calitate de fapt psihic imanent, conştiinţa morală ne trimite deci la transcendenţă. Ea poate fi înţeleasă doar prin referire la transcendenţă, doar în calitate de fenomen transcendent. E ceva asemănător ombilicului uman, care ne-ar părea lipsit de sens dacă ar fi să-l privim ca fenomen separat. Ombilicul nu poate fi înţeles decât în contextul preistoriei sale, al istoriei de dinaintea naşterii omului, ca un „rest” al acestei istorii ce trimite, dincolo de individul însuşi, la organismul matern originar în care s-a format cândva. Tot astfel şi conştiinţa morală se lasă înţeleasă pe de-a-ntregul doar atunci când ea este privită în calitate de fenomen ce trimite la o origine transcendentă. Atâta vreme cât în cadrul ontogenezei biologice tindem să privim omul ca individ izolat, în afara contextului originii sale, nu vom putea înţelege toate aspectele legate de organismul său. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul ontologiei omului. Nu-i vom putea înţelege toate aspectele (şi mai ales conştiinţa sa morală) dacă nu ne raportăm la o origine de natură transcendentă. Conştiinţa devine comprehensibilă doar plecând de la o dimensiune extraumană, deci doar şi numai atunci când înţelegem omul în calitatea sa de creatură, astfel că putem spune: ca stăpân al voinţei mele, sunt creator, însă ca slujitor al conştiinţei mele, sunt fiinţă creată. Cu alte cuvinte, pentru

a explica condiţia umană de fiinţă liberă este suficientă existenţialitatea, însă pentru a explica condiţia umană a faptului-de-a-fi-responsabil trebuie să apelez la transcendentalitatea faptului de a avea conştiinţă morală.

Astfel, conştiinţa morală, pe care ne-am luat-o ca model pentru a înţelege inconştientul spiritual, pare să joace un rol-cheie în dezvăluirea transcendenţei esenţiale a inconştientului spiritual. Faptul psihologic al conştiinţei morale nu este decât aspectul imanent al unui fenomen transcendent, este doar fragmentul ce pătrunde în imanenţa psihologică. Conştiinţa morală nu este decât latura imanentă a unui întreg transcendent, care iese din planul imanenţei psihice şi care, astfel, transcende acest plan. De aceea, conştiinţa morală nu poate fi niciodată proiectată fără violenţă din spaţiul spiritului în plan psihic, aşa cum încearcă în van să demonstreze toate „explicaţiile” psihologiste[22].

Conştiinţa morală este deci vocea transcendenţei şi, din acest motiv, este ea însăşi transcendentă. Din această perspectivă, omul nereligios nu este nimic altceva decât omul care ignoră această transcendenţă a conştiinţei morale. Şi omul nereligios „are” o conştiinţă şi „poartă” o responsabilitate, dar el nu-şi pune întrebări suplimentare. El nu se întreabă nici care sunt acele lucruri de care este responsabil şi nici de unde provine conştiinţa sa morală. Însă acest lucru nu trebuie să ne mire:

În „Cartea întâi a Regilor” (3:2-9) se relatează cum pe vremea când Samuel era slujitorul marelui preot Eli, într-o noapte, în timp ce dormea în templu, a fost trezit de o

[22] Vezi Viktor E. Frankl, Voinţa de sens. Fundamente şi aplicaţii ale logoterapiei, Editura Trei, Bucureşti, 2021.

voce care-l chema pe nume. Samuel s-a ridicat şi s-a dus să-l întrebe pe Eli ce dorea. Dar marele preot nu-l chemase pe Samuel, aşa că l-a trimis să se culce la loc. Abia după ce această scenă s-a mai repetat de două ori, marele preot i-a spus lui Samuel ca data viitoare când îşi mai aude numele chemat, să se ridice şi să spună: „Vorbeşte, Doamne! Robul tău te ascultă!”

Pentru că era încă un băieţandru, chiar şi profetul Samuel a ignorat iniţial chemarea transcendenţei care i se adresa. În aceste condiţii, cum ar putea oare un om obişnuit să recunoască cu uşurinţă caracterul transcendent al vocii sale, pe care o aude venind dinspre conştiinţa sa morală? De ce ar trebui atunci să ne mire faptul că el consideră această voce un lucru aflat pur şi simplu în el?

Omul nereligios este deci omul care îşi percepe conştiinţa morală ca făcând parte din facticitatea psihică. Privind-o ca pe un fapt imanent, el se opreşte. Se opreşte înainte de vreme. El consideră conştiinţa morală ca fiind lucrul ultim, instanţa supremă, faţă de care se simte responsabil. Însă conştiinţa morală nu este etalonul suprem al faptului-de-a-fi-responsabil, nu este lucrul ultim, ci penultim. Pe drumul său în căutarea sensului vieţii, omul nereligios s-a oprit prematur, pentru că el nu reuşeşte să treacă dincolo de conştiinţa sa morală, nu-şi pune întrebări dincolo de ea. El abia a atins un vârf secundar. Dar care ar putea fi motivul pentru care omul nereligios nu merge mai departe? Motivul este că el nu vrea să-şi „piardă pământul de sub picioare”. Adevăratul vârf rămâne ascuns privirii sale, rămâne învăluit în ceaţă, iar el nu se aventurează în această ceaţă, în necunoscut. Doar omul religios întreprinde acest act de curaj. Dar ce i-ar împiedica pe cei doi să-şi ia rămas-bun unul de la celălalt fără ranchiună,

tocmai în punctul în care unul rămâne pe loc, iar celălalt porneşte pe calea finală?

Tocmai omul religios ar trebui să poată respecta această decizie negativă a semenului său. Ar trebui să o accepte atât ca pe o posibilitate de principiu, cât şi ca pe o realitate de fapt, pentru că tocmai omul religios ar trebui să ştie că libertatea unei astfel de decizii este una dorită şi creată de Dumnezeu. Omul este atât de liber, a fost creat atât de liber de creatorul său, încât libertatea lui include şi posibilitatea de a spune „Nu”. Libertatea sa merge până într-acolo, încât fiinţa creată să poată decide inclusiv împotriva creatorului ei, să-l poată nega pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, este adevărat că omul se mulţumeşte doar cu negarea numelui lui Dumnezeu. Din aroganţă, el vorbeşte doar despre „divin” sau despre „divinitate”. Şi chiar şi acesteia din urmă, el ar prefera să-i dea un nume particular sau să o ascundă cu orice preţ în spatele unor expresii vagi, nebuloase, de natură panteistă. Căci, aşa cum e nevoie de puţin curaj pentru a-şi declara credinţa faţă de un lucru pe care l-a cunoscut, tot aşa e nevoie şi de puţină smerenie pentru a-l desemna cu acel cuvânt cu care oamenii îl numesc de mii de ani: pur şi simplu cu cuvântul „Dumnezeu”.

Până acum ne-am ocupat în principal de acel ceva „pentru care” suntem responsabili şi am văzut cum întrebarea etică se transformă într-una de natură religioasă. Însă conştiinţa morală nu doar că trimite la transcendenţă, dar ea şi izvorăşte din transcendenţă. Acesta este motivul pentru care ea este ireductibilă din punct de vedere ontic. Plecând de la problema originii conştiinţei morale, soluţia nu poate fi nici de natură psihologică, nici de natură psihogenetică, ci doar ontologică.

Deja Hebbel a fost cel care a constatat inutilitatea tuturor tentativelor de a reduce ontic conştiinţa morală, de a găsi un răspuns ontic la întrebarea privitoare la acel ceva din care ea provine. Într-o scrisoare (datată 13.05.1857) adresată lui Uechtritz, acesta scria: „Conştiinţa morală se află într-un contrast izbitor cu orice fel de scopuri materialiste ale omului şi, dacă încercăm s-o fundamentăm pe instinctul sexual de conservare al speciei, în sensul de factor reglator şi corector al individului – lucru ce se va întâmpla, cu siguranţă, mai devreme sau mai târziu, dacă nu s-a întâmplat deja –, această conştiinţă morală nu va fi câtuşi de puţin nici explicată, nici anulată”. Ceea ce Hebbel profeţea în acest loc s-a întâmplat între timp. Într-adevăr, psihanaliza a încercat să explice conştiinţa morală pe baza pulsiunilor, reducând-o la acestea. Psihanaliza numeşte conştiinţa morală Supraeu şi derivă acest Supraeu din introiectarea imagoului tatălui.

Dar aşa cum Eul nu poate fi derivat din Se, tot astfel, nici Supraeul nu poate fi derivat din Eu. Aici ne aflăm în faţa unei duble aporii: pe de o parte, existenţialitatea Eului şi, pe de altă parte, transcendentalitatea aşa-numitului Supraeu. În privinţa primului fenomen, am menţionat deja că faptul-(existenţial)-de-a-fi-responsabil, care este specific omului, nu poate fi niciodată redus la aspectul său pulsional, că Eul nu poate fi niciodată derivat din sfera pulsională, că noţiunea de „pulsiuni ale Eului” reprezintă mai degrabă o contradicţie în sine. Pulsiunile nu se pot refula, cenzura sau sublima pe ele însele. Şi chiar dacă, din punct de vedere biologic, energia pulsională este folosită pentru canalizarea propriei pulsionalităţi, ceea ce ea pune în mişcare nu poate fi explicat, din nou, tot pe bază pulsională.

Aşa cum Se-ul nu se poate reprima pe sine, tot astfel nici Eul nu poate fi responsabil de sine însuşi. Eul nu-şi poate fi niciodată propriul său legislator etic. De aceea, el nu poate decreta niciun fel de „imperativ categoric” autonom, pentru că orice imperativ categoric este legitimat, în ultimă instanţă, exclusiv de transcendenţă, nu de imanenţă. Caracterul său categoric este şi coincide cu cel al transcendenţei sale şi, din acest motiv, nu poate fi derivat din imanenţă. Faptul că Eul, în contrast cu Se-ul aparţinând pulsionalului, este în mod esenţial faptul-de-a-fi-responsabil, nu înseamnă nici pe departe că acest Eu responsabil este responsabil doar faţă de sine însuşi. Fiinţa liberă înseamnă foarte puţin sau chiar nimic dacă nu are un etalon la care să se raporteze. Dar nici fiinţa responsabilă nu este completă dacă nu are un „pentru ce”.

Deci aşa cum nici voinţa (Eul) nu poate fi derivată din pulsiuni (din Se), tot astfel nici sentimentul de datorie (Supraeul) nu poate fi derivat din voinţă, căci să ne amintim de frumoasele cuvinte ale lui Goethe: „Orice voinţă/e doar o vrere (...)/chef, vrere se supun la trebuinţă”[23]. Datoria (ceea ce „trebuie”) precede astfel întotdeauna voinţa, este anterioară ei din punct de vedere ontologic. Aşa cum nu pot să ofer un răspuns decât dacă mi s-a pus o întrebare şi aşa cum orice răspuns necesită un „ceva despre care” vorbim, care să existe anterior răspunsului însuşi, tot astfel, acel „pentru ce” din cadrul oricărei responsabilităţi trebuie să preceadă responsabilitatea însăşi. Există o datorie (un „trebuie”) care îmi este dată dinainte, aşa încât să am un „pentru ce” să fiu responsabil, un ceva pe care să trebuiască să-l vreau.

---

[23] J.W. von Goethe, „Cuvinte originare. Orfice”, trad. de Grete Tartler, în Opere alese, vol. 1: Poezii, Rao, 2013, p. 378.

În spatele Supraeului omului nu se află Eul unui supraom, ci în spatele conştiinţei morale stă un „Tu al lui Dumnezeu”. Conştiinţa morală nu ar putea reprezenta niciodată un cuvânt cu putere în planul imanent dacă nu ar exista „Tu” în calitate de cuvânt al transcendenţei.

Niciun Supraeu şi niciun „Ideal al Eului” nu ar putea fi vreodată eficiente dacă ele ar proveni doar din propria mea persoană, dacă ele ar reprezenta doar un model conceput şi creat de mine şi dacă, într-o oarecare măsură, nu ar avea natura unor lucruri pre-existente, gata să fie descoperite. Ele nu ar putea fi niciodată eficace dacă ar fi propriile mele invenţii.

Iar atunci când Jean-Paul Sartre spune că omul este liber şi îi cere acestuia să aleagă, să se inventeze pe sine, să se „proiecteze” pe sine, afirmând că omul se poate inventa pe el însuşi fără a avea nevoie de vreun model sau de vreo intervenţie din afara sferei umane, atunci trebuie să ne întrebăm: un asemenea început nu seamănă oare cu celebrul truc indian al frânghiei? Magicianul aruncă în sus o frânghie ce rămâne apoi suspendată în aer şi pretinde că pe ea se poate căţăra un băiat. Şi Sartre consideră, la fel, că omul îşi proiectează în nimic fiinţa-ce-trebuie-să-fie, fără a avea niciun sprijin de nicăieri, şi crede că apoi acest om poate să progreseze, să se dezvolte pornind de la acest proiect.

Vedem că aceasta nu reprezintă nimic altceva decât o psihanaliză ontologizată, o ontologizare a teoriei psihanalitice a Supraeului. Ceea ce psihanaliza susţine nu înseamnă, nici mai mult, nici mai puţin, decât următorul lucru: cu ajutorul Supraeului, Eul se trage singur de păr din mlaştina Se-ului.

În realitate, nu Dumnezeu este imagoul tatălui, ci tatăl este un imago al lui Dumnezeu. Pentru noi, nu tatăl este prototipul oricărei forme de divinitate, ci exact invers, Dumnezeu este prototipul oricărei forme de paternitate. Tatăl este primul doar din punct de vedere ontogenetic, biologic şi biografic. Din punct de vedere ontologic, însă, Dumnezeu este cel dintâi. Deci relaţia tată-copil este într-adevăr anterioară, din perspectivă psihologică, relaţiei om-Dumnezeu, dar, din perspectivă ontologică, ea nu este un model pentru cea din urmă, ci reprezintă o reflecţie a ei. Din punct de vedere ontologic, tatăl meu biologic, care m-a conceput, este doar întâmplător primul reprezentant al Celui care le-a creat pe toate. Deci în plan ontologic, creatorul meu natural nu este decât primul simbol şi astfel, într-o oarecare măsură, imagoul Creatorului supranatural al întregii naturi[24].

6

Religiozitatea de la nivel inconştient

[24] Vezi declaraţia spontană a unei paciente: „Pentru că mi-am pierdut Tatăl ceresc, am căutat alte ceruri de substituţie. Astfel am ajuns, în cazul meu, la acest dor nestăvilit după un tată biologic – pe care nu l-am cunoscut niciodată! – şi la ataşamentul meu faţă de mama decedată”. Cu o altă ocazie: „Nostalgia după Dumnezeu, dorinţa mea de a pătrunde în câmpul forţelor divine, este în cazul meu primară”.

Dacă examinăm nu doar rezultatele obţinute în secţiunile precedente, ci le privim împreună cu celelalte rezultate dobândite anterior de analiza existenţială, atunci ni se dezvăluie în faţa ochilor un proces în trei etape, ca rezultat al investigaţiilor noastre:

Punctul de plecare l-a constituit faptul fenomenologic fundamental că fiinţa umană este fiinţă conştientă şi fiinţă responsabilă în acelaşi timp. Cu alte cuvinte, omul este sinteza sau „potenţarea” celor două aspecte în conştiinţa responsabilităţii, în fiinţa ce este conştientă că poartă o anumită responsabilitate.

Într-o a doua fază de dezvoltare, analiza existenţială s-a aventurat către spiritualitatea inconştientă. Aşa cum, în calitate de logoterapie, ea a extins domeniul psihoterapiei dincolo de sfera psihicului – ce fusese singurul obiect al psihoterapiei de până atunci – prin includerea sferei spirituale, tot astfel, ea a cunoscut şi a vorbit şi despre latura spirituală din inconştient, adică despre logosul inconştient: Se-ului, în calitate de inconştient pulsional, i s-a adăugat ca element nou inconştientul spiritual. Cu această spiritualitate inconştientă a omului – despre care am spus că ţine de sfera Eului – a fost scoasă la iveală acea latură profundă şi inconştientă în care se iau marile decizii autentice din punct de vedere existenţial. De aici am dedus, nici mai mult, nici mai puţin, că pe lângă conştiinţa responsabilităţii, respectiv responsabilitatea conştientă, trebuie să mai existe şi o responsabilitate de natură inconştientă.

Cu descoperirea inconştientului spiritual, analiza existenţială a evitat pericolul căreia i-a căzut pradă psihanaliza, atunci când aceasta a identificat inconştientul cu Se-ul şi l-a despărţit de Eu. Dar prin descoperirea

noastră, analiza existenţială a mai eludat o ameninţare internă. Mai exact, recunoscând inconştientul spiritual, ea a contracarat pe de altă parte orice posibilitate de intelectualizare şi de raţionalizare unilaterală cu privire la esenţa umană. Omul nu a mai putut fi considerat o fiinţă exclusiv raţională, o fiinţă ce se lasă purtată în totalitate de raţiunea „practică” sau teoretică.

În cea de-a treia fază de dezvoltare a ei, analiza existenţială a dezvăluit religiozitatea inconştientă aflată în interiorul spiritualităţii inconştiente a omului. Această religiozitate inconştientă trebuie înţeleasă ca o relaţie inconştientă cu Dumnezeu, o relaţie cu transcendenţa, care, după toate aparenţele, îi este imanentă omului, chiar dacă adesea rămâne într-o stare latentă. Deci, dacă odată cu descoperirea spiritualităţii inconştiente, Eul (spiritualul) a devenit vizibil în spatele Se-ului (inconştientul), atunci odată cu descoperirea religiozităţii inconştiente, în spatele Eului imanent a devenit vizibil un „Tu” transcendent. Deci dacă Eul s-a dovedit a fi „şi inconştient”, respectiv inconştientul s-a dovedit a fi „şi spiritual”, atunci acest inconştient spiritual s-a dezvăluit a fi „şi transcendent”.

Această spiritualitate inconştientă care ni se divulgă – spiritualitate înglobată şi inclusă în conceptul de „inconştient transcendent” al omului – ne indică faptul că noi tindem întotdeauna în mod inconştient către Dumnezeu[25], că avem dintotdeauna o relaţie intenţională cu Dumnezeu, chiar dacă această relaţie ne rămâne inconştientă. Pe acest Dumnezeu îl numim Dumnezeul „inconştient” sau „neştiut”.

---

[25] „Tibi loquitur cor meum.” („Inima mea vorbeşte deja cu tine” – prin această frază, Augustin arată că spiritul nostru este de la bun început îndreptat spre divinitate, chiar şi fără ştiinţa noastră – n.red.)

Dar vorbind despre Dumnezeul „neştiut” sau „inconştient”, acest lucru nu înseamnă că Dumnezeu în sine sau pentru sine îşi este inconştient lui însuşi, ci mai degrabă că uneori Dumnezeu este prezent, dar nu e conştientizat de noi, că relaţia noastră cu el poate să nu fie conştientă, adică e refulată, rămânând astfel ascunsă chiar faţă de noi înşine[26].

Despre „Dumnezeul ascuns” se vorbea deja în Psalmi, iar Antichitatea greacă i-a închinat un altar sub forma „Zeului Necunoscut”. Conceptul nostru de „Dumnezeu neştiut” se referă deci la relaţia ascunsă a omului cu un Dumnezeu ce rămâne ascuns.

Această expresie trebuie separată însă de trei interpretări posibile care sunt eronate. În primul rând, acest „Dumnezeu neştiut” nu trebuie înţeles în sens panteist. Este departe de intenţia noastră să afirmăm că inconştientul sau chiar Se-ul ar fi de natură divină. Chiar dacă am demonstrat că inconştientul are „şi un aspect spiritual”, incluzând deci în sine şi o religiozitate inconştientă, acest lucru nu ar putea justifica niciodată gestul de a învălui inconştientul într-un nimb divin. Faptul că avem dintotdeauna o relaţie inconştientă cu Dumnezeu nu înseamnă nici pe departe că Dumnezeu este „în noi”, că locuieşte în mod inconştient în noi sau că el ne umple inconştientul. Toate acestea nu ar reprezenta decât tezele unei teologii diletantiste.

O altă posibilă interpretare incorectă a acestui concept ar fi aceea de a vorbi despre „Dumnezeul neştiut” dintr-o perspectivă specifică ocultismului. Paradoxul conceptului

---

[26] Vezi afirmaţia literală a unui pacient: „Oamenii sunt de la sine legaţi de natură şi de Dumnezeu, doar că ei nu ştiu nimic despre asta”.

nostru, cel de „cunoaştere inconştientă” cu privire la Dumnezeu, ar putea conduce în acest caz la presupunerea că inconştientul este omniscient sau că, în orice caz, el ştie mai multe decât conştientul însuşi. Cu alte cuvinte, Se-ul ar şti mai multe decât Eul. Aşa cum am mai spus, nu doar că inconştientul nu este de natură divină, dar el nu deţine nici măcar un singur atribut divin. Ca atare, el nu posedă nici atributul omniscienţei. Dacă prima interpretare eronată am putea-o atribui unei teologii diletantiste, această a doua interpretare ar ţine de o metafizică „pripită”.

Nicio ştiinţă nu se poate înţelege pe sine, nu se poate judeca pe sine, fără a se ridica deasupra ei înseşi. Tot astfel, nicio ştiinţă nu poate să-şi măsoare propriile rezultate şi să prevadă implicaţiile acestora dacă nu-şi abandonează propria sferă ontică şi nu se supune unei examinări ontologice. Şi noi ne-am văzut obligaţi, în repetate rânduri, să transgresăm graniţele câmpului strict ştiinţific, pentru a putea confrunta rezultatele ştiinţifice cu aşteptările ontologice. Ca atare, este cu atât mai important pentru noi să nu ne pierdem de sub picioare pământul ferm al datelor empirice, pentru a nu cădea în ceea ce am numit mai înainte metafizică „pripită”, respectiv teologie diletantistă. Scopul nostru este să pornim de la câteva fapte simple ale experienţei şi să le evaluăm cu ajutorul metodelor ştiinţifice tradiţionale. De exemplu, pentru interpretarea viselor am folosit metoda clasică a asociaţiilor libere. În acelaşi timp, a trebuit să le recunoaştem rangul cuvenit faptelor de natură fenomenologică. Realitatea acestor fapte era atât de evidentă, încât a trebuit să renunţăm la o reducţie analitică suplimentară a lor. Ne referim aici în primul rând la visele deosebit de clare în conţinutul lor religios şi care

aparţin unor persoane aparent nereligioase. Dar lucrul cel mai izbitor din aceste vise este un sentiment extatic de fericire, necunoscut persoanei respective în viaţa sa vigilă. Dacă vrem să rămânem cinstiţi cu noi, e imposibil să mai afirmăm că în spatele acestuia s-ar mai putea găsi un alt sentiment de fericire de natură sexuală[27].

Ne-a mai rămas acum de discutat cea de-a treia şi cea mai importantă posibilă interpretare greşită. Subliniem încă o dată următorul aspect: inconştientul nu doar că nu este nici de natură divină şi nu este nici omniscient, dar, în măsura în care el conţine o relaţie inconştientă cu Dumnezeu, atunci cu siguranţă el nu ţine de domeniul Se-ului.

Aceasta este eroarea comisă de C.G. Jung. Deşi marele merit al acestui cercetător constă în faptul că a întrezărit în inconştient şi elemente de natură religioasă, greşeala lui fundamentală a fost aceea de a schimba din nou direcţia religiozităţii inconştiente în zona Se-ului, localizându-l greşit pe „Dumnezeul neştiut”.

Jung a plasat religiozitatea inconştientă în Se, adică a atribuit-o Se-ului. În viziunea sa, religiozitatea nu ţine de competenţa Eului, nu cade în responsabilitatea şi zona lui decizională.

Pentru Jung, Se-ul din mine este cel religios, aşa încât „Eul” nu poate fi credincios. Se-ul este cel care mă împinge spre Dumnezeu, deci nu eu sunt cel care mă decid pentru Dumnezeu.

---

[27] Vezi afirmaţia pacientului: „În vis trăiam adesea o stare de plâns eliberatoare şi împăciuitoare, pe care nu am trăit-o niciodată treaz fiind”.

La Jung, religiozitatea inconştientă este legată de arhetipurile religioase, deci de elemente ale inconştientului arhaic sau colectiv. Religiozitatea inconştientă la Jung nu are nimic de-a face cu decizia personală a omului. Ea reprezintă mai degrabă un eveniment colectiv, „tipic”, un eveniment arhetipal localizat „în” om. Dimpotrivă, noi considerăm că religiozitatea nu putea să se nască din inconştientul colectiv tocmai pentru că ea ţine de cele mai personale decizii pe care omul le poate lua şi care ţin de sfera Eului. E adevărat că ele pot fi luate şi la un nivel inconştient, dar asta nu înseamnă că ele aparţin de sfera pulsională a Se-ului.

Pentru Jung şi discipolii lui, religiozitatea de la nivel inconştient este legată în mod fundamental de dimensiunea pulsională. H. Bänziger[28] explică fără ocolişuri: „Putem vorbi despre o pulsiune religioasă în acelaşi fel în care vorbim despre pulsiuni sexuale şi agresive”. Însă ne punem următoarea întrebare: Ce fel de religiozitate ar fi însă aceea către care aş fi împins de pulsiuni în acelaşi fel în care ele mă împing spre sexualitate? În acest caz, ar trebui să ne mulţumim cu o religiozitate pe care am datora-o unei „pulsiuni religioase”. Însă religiozitatea autentică nu are caracterul unei pulsiuni, ci poartă semnele unei decizii. Ea există atâta timp cât îşi păstrează această trăsătură decizională şi dispare odată ce capătă un caracter pulsional. Religiozitatea este existenţială sau nu este deloc.

La Jung, ca şi la Freud, de altfel, inconştientul, inclusiv elementele sale de natură „religioasă”, sunt ceva ce determină persoana. Pentru noi în schimb, religiozitatea

[28] Schweizerische Zeitschrift für Psychologie VI (1947), pp. 281–282.

inconştientă şi în general inconştientul spiritual se află la nivelul existenţei inconştiente decizionale, şi nu la nivelul pulsionalului condus de inconştient. Pentru noi, inconştientul spiritual şi în mod special elementele sale religioase (cu alte cuvinte, „inconştientul transcendent”) nu reprezintă un inconştient determinant, ci unul existent. Dar astfel, el aparţine existenţei spirituale (inconştiente), şi nu facticităţii psihofizice. Însă Jung înţelege prin arhetip „o condiţie sau însuşire structurală proprie psihicului, care este legat cumva de creier”[29]. Astfel, la Jung, religiozitatea se transformă cu totul într-o chestiune atribuită psihofizicului uman, în timp ce, în realitate, ea este un lucru ce ţine de baza pe care stă acest strat psihofizic, adică de persoana spirituală. Pentru Jung, arhetipurile religioase reprezintă structuri impersonale ale unui inconştient colectiv, ce pot fi întâlnite într-o formă mai mult sau mai puţin prestabilită în inconştientul individual, şi anume ca fapte psihice, ca elemente ale facticităţii psihofizice. Pornind de aici, ele se impun apoi în mod autoritar, dacă nu chiar cu forţa, asupra persoanei noastre. Însă în opinia noastră, religiozitatea de la nivelul inconştient descinde din centrul omului, din persoana însăşi (în acest sens, ea „ex-sistă” cu adevărat), în măsura în care ea nu rămâne în stare latentă ca religiozitate refulată în profunzimea persoanei, deci în inconştientul spiritual.

Dacă îi recunoaştem religiozităţii inconştiente caracterul spiritual şi existenţial şi nu încercăm să o atribuim sferei facticităţii psihofizice, atunci ne va fi imposibil să o considerăm ca fiind un lucru înnăscut. Din punctul nostru de vedere, religiozitatea nu are cum să fie înnăscută,

[29] Vezi C.G. Jung, „Psihologie şi religie”, în Psihologia religiei vestice şi estice (Opere complete, vol. 11), Editura Trei, Bucureşti, 2010, p. 124.

deoarece ea nu este legată de planul biologic. Prin aceasta nu dorim să contestăm faptul că toate formele de religiozitate se mişcă întotdeauna în cadrul unor tipare şi al unor scheme prestabilite. Dar aceste scheme nu sunt arhetipuri înnăscute, moştenite, ci sunt nişte matriţe confesionale existente, în care religiozitatea se aşază. Suntem întru totul de acord că astfel de forme prestabilite există, dar aceste imagini primordiale religioase nu sunt arhetipuri ce ni se transmit pe cale biologică, ci ele ne survin pe calea tradiţiei, în funcţie de specificul mediului cultural şi religios în care trăim. În consecinţă, această lume de imagini nu este înnăscută în noi, ci noi suntem născuţi în ea.

Nu contestăm în niciun fel faptul că omul găseşte o formă pentru religiozitatea sa, o formă preexistentă la nivel faptic, pe care şi-o însuşeşte într-o manieră existenţială. Dar această formă prestabilită, aceste imagini primordiale nu sunt nişte arhetipuri întâmplătoare, ci ele reprezintă rugăciunile taţilor noştri, ritualurile bisericilor noastre, revelaţiile profeţilor noştri şi exemplele sfinţilor noştri.

Avem suficiente tradiţii de acest gen, nu e nevoie să-l reinventăm de fiecare dată pe Dumnezeu. Însă nimeni nu-l posedă în el sub forma unor arhetipuri înnăscute. Religiozitatea autentică şi, în acest sens, fundamentală nu are absolut nicio legătură cu religiozitatea arhaică, deci primitivă. Bineînţeles, cu totul altfel stau lucrurile atunci când observăm că religiozitatea existentă iniţial şi refulată ulterior este în cazul multor oameni una naivă – naivă în sensul că ea se manifestă sub forma unei credinţe infantile. Dar în măsura în care religiozitatea inconştientă este refulată, nici nu ne putem aştepta la altceva. Când acest refulat iese la suprafaţă, religiozitatea va fi în continuare asociată cu experienţele din copilărie. Într-

adevăr, ori de câte ori analiza existenţială scoate la iveală o astfel de religiozitate refulată şi realizează o anamneză în adevăratul sens al cuvântului (în sensul de „scoatere din uitare”), vedem cum ea stimulează o credinţă inconştientă pe care o putem numi infantilă în sensul cel mai propriu al cuvântului. Dar, indiferent cât de copilărească şi de naivă este, în niciun caz nu o putem considera primitivă sau arhaică, în înţelesul lui Jung. Într-o analiză imparţială nu vom găsi nimic din elementele de mitologie pseudoarhaică, specifice interpretărilor oferite de şcoala jungiană. În schimb, genul de experienţe religioase inconştiente ce apar în cursul unei analize existenţiale se suprapun cu vechile imagini îndrăgite din copilărie.

În ce priveşte fenomenul credinţei religioase, analiza existenţială vine deci cu o abordare diferită de psihanaliză. Astăzi nu trebuie să ne mai batem capul cu privire la „viitorul unei iluzii”, însă gândurile noastre se învârt în jurul veşniciei unei realităţi, în jurul eternităţii şi a prezenţei (a omniprezenţei) acelei realităţi care ni s-a dezvăluit a fi religiozitatea omului. Este o realitate în cel mai strict sens empiric, o realitate ce poate să rămână sau poate să devină şi inconştientă, refulată. Însă tocmai aceasta este sarcina analizei existenţiale, aceea de a actualiza, de a face conştientă această realitate spirituală inconştientă, prezentă dintotdeauna. Scopul analizei existenţiale este de a cerceta modul nevrotic al fiinţării umane (Dasein) până la ultimul său temei posibil. Adesea, cauza unei existenţe nevrotice se dovedeşte a fi un deficit al omului nevrotic: relaţia sa perturbată cu transcendenţa. Relaţia sa cu transcendenţa este una refulată. Însă această transcendenţă refulată emerge din când în când din starea de ascundere a „inconştientului transcendent”, făcându-şi simţită prezenţa sub forma unei „nelinişti a

inimii”[30], care poate conduce uneori şi la anumite simptome nevrotice evidente, cu alte cuvinte, se poate manifesta sub forma unei nevroze. Deci ceea ce e valabil pentru inconştient în general este valabil şi pentru religiozitatea inconştientă: şi ea poate fi de natură patogenă. Astfel, şi religiozitatea refulată poate fi „refulată într-un mod nefericit”[31].

În practica clinică, găsim suficiente exemple care validează această idee. Să luăm de pildă cazul unui pacient cu o nevroză obsesională gravă, de care pacientul suferă de mai multe decenii şi care s-a dovedit rezistentă la mai multe tentative de tratament psihanalitic de lungă durată. În centrul temerilor nevrotice obsesiv-compulsive ale pacientului se află fobia lui că una sau alta dintre acţiunile sale ar putea conduce la un „blestem” ce s-ar abate asupra mamei sale defuncte sau asupra surorii lui, care decedase şi ea. Din acest motiv, pacientul refuzase, de exemplu, un post în administraţia publică, pentru că ar fi trebuit să depună un jurământ la începerea serviciului, jurământ pe care ar fi trebuit poate să-l încalce la un moment dat, chiar dacă într-o formă măruntă. Consecinţa pentru el ar fi fost aceea că mama şi sora sa ar fi fost damnate. Tot din acelaşi motiv, pacientul s-a decis şi împotriva căsătoriei, pentru că în cadrul ceremoniei el ar fi trebuit să-şi declare jurămintele şi se temea că poate ar fi ajuns la un moment dat într-o situaţie care să-l facă să le încalce într-o formă sau alta, lucru ce ar fi putut conduce

[30] Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în cartea mea, Viktor E. Frankl, Doctorul şi sufletul. Bazele logoterapiei şi analizei existenţiale. Zece teze cu privire la persoană, Editura Meteor Press, 2019.

[31] Vezi afirmaţia unuia dintre pacienţii mei, care spunea: „Eu sunt dovada medicală a faptului că omul nu poate trăi fără Dumnezeu”.

la damnarea apropiaţilor săi decedaţi. Iar de curând, pacientul s-a abţinut de la achiziţionarea unui aparat de radio, pentru că în momentul în care a vrut s-o facă, i-a trecut prin minte următorul gând obsesiv: dacă el nu ar fi fost capabil să înţeleagă imediat un anumit detaliu tehnic legat de aparat, atunci mama şi sora ar fi fost blestemate pe cealaltă lume.

Confruntaţi cu o asemenea abundenţă de reprezentări de natură religioasă, chiar dacă în stare latentă, l-am întrebat pe pacientul nostru cu privire la viaţa sa religioasă, respectiv cu privire la atitudinea lui faţă de chestiunile religioase. S-a declarat în mod decisiv ca fiind „liber cugetător” şi un „adept al lui Haeckel”[32]. Cu mândrie evidentă, ne-a povestit apoi cât de mult avansase în înţelegerea fizicii moderne. A declarat, de exemplu, că stăpânea la perfecţie teoria electronilor. La întrebarea dacă are cunoştinţe în problemele religioase, a răspuns că le cunoaşte foarte bine, adăugând însă că „ştie cartea de rugăciuni aşa cum criminalul ştie codul penal”, vrând să transmită prin aceasta că, deşi chestiunile religioase îi sunt cunoscute, nu crede în ele. La întrebarea dacă este ateu, ne-a oferit următorul răspuns: „Cine poate să spună asta despre sine? Din punct de vedere raţional, sunt cu siguranţă ateu, dar din punct de vedere afectiv, poate că sunt credincios. Raţional nu cred, în orice caz, decât într-un determinism bazat pe legile naturii şi în niciun caz într-un Dumnezeu care recompensează şi pedepseşte”. Aceeaşi persoană care a pronunţat aceste cuvinte îmi vorbise cu puţin timp înainte despre impotenţa sa, spunând: „În acel moment, eram bântuit de ideea asta obsesivă că Dumnezeu ar putea să se răzbune pe mine”.

---

[32] Ernst Haeckel, biolog, promotor al ideilor lui Charles Darwin. (N.t.).

Freud afirmă: „Religia ar fi nevroza obsesională general umană, aşa cum nevroza copilului a luat fiinţă din complexul Oedip, din relaţia cu tatăl”[33]. Din perspectiva cazului relatat anterior, suntem tentaţi să răsturnăm afirmaţia lui Freud şi să-ndrăznim să susţinem mai degrabă contrariul: nevroza obsesională este religiozitatea bolnavă din punct de vedere psihic.

Când credinţa se atrofiază, pare că ea urmează un proces de distorsionare. Putem observa acest lucru şi în sfera socio-culturală, nu doar la nivel individual: credinţa refulată degenerează în superstiţie. Acest lucru se întâmplă peste tot acolo unde sentimentul religios devine victima unei refulări din cauza unei raţiuni despotice şi a cunoaşterii tehnice[34]. În acest sens, multe dintre aspectele de natură culturală din zilele noastre merită cu adevărat numele de „nevroză obsesională general umană”, folosind expresia lui Freud, cu o singură excepţie: tocmai cu excepţia religiei.

Dar despre nevroza obsesională cu adevărat individuală (şi nu general umană) se poate afirma următorul lucru, valabil pentru un număr mare de cazuri: existenţa nevrotică este o răzbunare a relaţiei deficitare cu transcendenţa.

---

[33] Vezi Sigmund Freud, „Viitorul unei iluzii”, în Studii despre societate şi religie (Opere esenţiale, vol. 9), Editura Trei, Bucureşti, 2010, p. 208.

[34] Când ne gândim azi la cuvintele lui Goethe, „Cine posedă ştiinţa şi arta are şi religia”, ştim foarte bine încotro s-ar îndrepta lucrurile dacă umanitatea ar avea ştiinţă şi nimic altceva. Foarte curând, omenirii nu i-ar mai rămâne altceva decât un singur lucru din toată „ştiinţificitatea absolută”: bomba atomică.

7

Psihoterapie şi religie

În urma argumentelor de mai sus, dorim să ridicăm următoarea întrebare: Ce legătură directă ar putea fi între chestiunile abordate şi practica sau explorarea terapeutică? În definitiv, nu ţine de profesia psihoterapeutului ca el să fie interesat de problemele religioase. Însă atunci când aceste lucruri ajung să fie puse în discuţie în relaţia sa cu pacientul, el este obligat să dea dovadă de toleranţă necondiţionată.

În ceea ce priveşte persoana terapeutului, putem spune că şi pentru el este valabilă aceeaşi obligaţie de a arăta toleranţă faţă de sine. Aceasta nu înseamnă nici pe departe că el va fi dezinteresat de religiozitatea sau nereligiozitatea pacientului său. El este interesat în cel mai înalt grad de aceste lucruri, dar nu ca terapeut, ci în calitate de om şi de credincios. Dar să nu uităm un lucru: terapeutul va fi interesat nu doar de religiozitatea celuilalt, ci şi de cât de spontană e această religiozitate. Cu alte cuvinte, el va trebui să fie extrem de preocupat ca religiozitatea pacientului să se manifeste în mod spontan şi va avea suficientă răbdare ca această manifestare spontană să apară. Îi va fi cu atât mai uşor să facă acest lucru, cu cât el însuşi este convins, în calitate de persoană religioasă, de faptul că religiozitatea latentă poate exista şi într-o persoană declarată nereligioasă. Terapeutul credincios nu crede doar în Dumnezeu, ci şi într-o credinţă

inconştientă a pacientului. Cu alte cuvinte, el nu crede doar în mod conştient în propriul lui Dumnezeu, dar şi în faptul că Dumnezeul lui este în acelaşi timp şi „Dumnezeul neştiut” al pacientului său. El ştie că acest „Dumnezeu neştiut” al pacientului este pur şi simplu unul care „deocamdată” nu a fost conştientizat.

După cum spuneam anterior, religiozitatea este autentică doar în măsura în care ea este existenţială, adică în măsura în care omul nu se simte împins către ea într-un mod pulsional, ci se decide pentru ea. Vedem deci că acestui caracter de existenţialitate i se adaugă şi cel de spontaneitate. Religiozitatea autentică, în măsura în care este existenţială, are nevoie de timpul ei pentru a se putea dezvălui. Nimeni nu poate fi forţat vreodată spre ea. De aceea, putem afirma că omul nu poate fi împins spre religiozitatea autentică nici de către Se, nici de către terapeut.

Aşa cum ştim de la Freud, care într-un context similar vorbea despre „două tipuri de conştient”, procesul prin care conţinuturile inconştiente devin conştiente are efect terapeutic doar dacă acest lucru se întâmplă în mod spontan. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul religiozităţii. Similar felului în care „complexele” refulate îşi găsesc vindecarea doar dacă ajung să fie conştientizate în mod spontan, tot astfel şi religiozitatea inconştientă poate ajunge la vindecare doar prin irumperea ei spontană.

A exercita orice fel de presiune în acest loc ar fi o eroare. Orice demers intenţional, mai mult sau mai puţin conştient, ar zădărnici efectul. Chiar şi preoţii cunosc foarte bine aceste lucruri şi nici măcar ei nu ar fi de acord să renunţe la spontaneitatea religiozităţii autentice. Îmi amintesc de o conferinţă în care un cleric povestea cum

într-o zi a fost chemat la patul unui muribund, despre care ştia că era necredincios. Omul simţise pur şi simplu nevoia să se descarce înainte să moară şi de aceea l-a chemat la el pe preot. Însă preotul a refuzat să-i ofere persoanei respective ultima împărtăşanie, din simplul motiv că muribundul nu o ceruse în mod spontan. Atât de mare era accentul pe care acest preot îl punea pe spontaneitate!

Ar trebui oare ca noi, terapeuţii, să fim mai catolici decât Papa? Dimpotrivă, nu ar trebui oare să respectăm, cel puţin la fel de mult pe cât o fac preoţii, decizia liberă a oamenilor care ni se confesează, a pacienţilor care ni se destăinuie, mai ales în ceea ce priveşte problemele lor religioase?

În cercurile psihoterapeutice s-au făcut auzite recent tot mai multe voci care susţin că psihoterapeutul ar trebui să-l întreacă pe preot. Însă acest lucru ar constitui o aroganţă. Trebuie să separăm foarte strict funcţia psihoterapeutică de misiunea sacerdotală. Aşa cum terapeutul ateu trebuie să respecte credinţa pacientului credincios, tot astfel şi terapeutul credincios trebuie să-i lase preotului ceea ce-i aparţine doar lui: misiunea şi funcţia sa.

În alt loc am afirmat despre pacientul obsesiv-compulsiv că el se simte constrâns de o forţă de-a dreptul faustică de a se asigura că acţionează „sută la sută” bine: el caută cunoaşterea sută la sută certă şi vrea să ia decizii sută la sută corecte. Aşa că el se află sub vraja dată de promisiunea şarpelui: „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum”[35]. (Într-adevăr, aroganţa nevroticului obsesional constă tocmai în această dorinţă a lui de a se situa

[35] Din latină: „Veţi fi ca Dumnezeu şi veţi cunoaşte binele şi răul” (Facerea 3:5). (N.t.)

deasupra condiţiei sale de creatură. Acesta e locul de unde se trage lipsa lui de smerenie, hybrisul său, care nu are nimic de-a face cu vreo pierdere a „simţului” moral, aşa cum se teme el.) Iar în privinţa psihoterapeuţilor care vor să uzurpeze rolul preoţilor, pretinzând că sunt egalii lor, putem spune despre ei că îşi doresc următorul lucru: „esse sicut pastores, demonstrantes bonum et malum”[36].

Despre logoterapie am afirmat adesea că ea nu poate şi nici nu-şi doreşte să înlocuiască psihoterapia, ci doar să o completeze. Tot astfel, am declarat de la început că nimic nu se află mai departe de îngrijirea psihoterapeutică a sufletului decât dorinţa de a deveni un substitut pentru îngrijirea sacerdotală a aceluiaşi suflet.

Obligaţia de a-i scoate în evidenţă unui pacient credincios perspectivele religioase nu aparţine niciodată terapeutului în calitate de terapeut, ci totdeauna în calitate de credincios care i se adresează altui credincios. Mai mult decât atât, el are dreptul să facă acest lucru doar în măsura în care el însuşi este o persoană credincioasă, pentru că un psihoterapeut nereligios nu ar fi niciodată îndreptăţit să se folosească de religie ca de un instrument oarecare, ce merită încercat pentru atingerea scopului terapeutic. Acest lucru ar însemna o degradare a religiei, transformarea ei într-un simplu dispozitiv folosit pentru însănătoşire sau pentru menţinerea sănătăţii.

Oricât de pozitiv ar fi efectul psihoterapeutic al religiei, intenţia ei primară nu este totuşi una de natură terapeutică. Deşi religia poate influenţa în mod favorabil aspecte precum sănătatea mentală şi echilibrul psihic,

---

[36] Din latină: „Să fie ca preoţii, ca să stabilească ce este bine şi ce este rău”. (N.t.)

scopul ei nu este vindecarea sufletului, ci mântuirea acestuia. Religia nu reprezintă o asigurare pentru o viaţă liniştită, pentru eliberarea totală de conflicte sau pentru orice alt tip de obiectiv. Religia îi oferă omului mai mult decât psihoterapia, dar, în acelaşi timp, pretinde mai multe de la el. Orice interferenţă mutuală a acestor două sfere, care în principiu sunt asemănătoare în privinţa efectelor lor, dar ale căror intenţii sunt foarte diferite, trebuie evitată din principiu.

În lumina acestei exigenţe, trebuie să respingem şi toate acele intenţii de a permite îngrijirii terapeutice a sufletului să se dizolve în îngrijirea sacerdotală, pretinzând din partea psihoterapiei să renunţe la autonomia sa în calitate de ştiinţă, precum şi la independenţa sa faţă de religie, în favoarea rolului său de „ancilla theologiae”[37].

La fel cum demnitatea omului se fundamentează în libertatea sa – o libertate ce trebuie să includă posibilitatea de a spune „Nu”, ce merge deci până într-acolo încât omul să poată alege să se închidă în faţa lui Dumnezeu –, tot astfel şi demnitatea ştiinţei se întemeiază pe libertatea necondiţionată ce-i garantează independenţa cercetărilor sale. Aşa cum libertatea umană trebuie garantată şi trebuie să includă posibilitatea de a spune „Nu”, tot astfel şi libertatea explorărilor ştiinţifice trebuie asigurată chiar şi cu riscul ca rezultatele ei să fie în contradicţie cu adevărul credinţei. Doar o astfel de cercetare dedicată poate avea parte de triumful ce constă într-o încadrare lipsită de contradicţii a rezultatelor ei printre adevărurile credinţei aflate la un nivel superior.

[37] În latină: „slujitoare în serviciul teologiei”. (N.t.)

Atunci când vorbim despre „demnitate”, indiferent dacă ne referim la demnitatea omului sau la cea a cercetării ştiinţifice, definim demnitatea ca valoare în sine, care e opusă valorii utilitare, e opusă faţă de ceea ce e „bun pentru mine”. Aşa că acum putem afirma că cine încearcă să transforme psihoterapia într-o „ancilla theologiae”, într-o slujitoare, acela îi răpeşte, odată cu libertatea explorării, şi demnitatea de ştiinţă autonomă. În acelaşi timp, o privează şi de o posibilă valoare utilitară, pe care ea ar putea-o avea pentru religie. Psihoterapia nu poate avea o asemenea valoare utilitară decât prin efectele ei şi niciodată doar datorită intenţiilor sale. Dacă va fi ca ea să servească vreodată religia – fie prin rezultatele empirice ale explorărilor ei, fie prin efectele psihoterapeutice ale tratamentului –, va putea face acest lucru doar dacă nu se va mişca pe o traiectorie predeterminată, cu obiective trasate încă de la început. Doar rezultatele ştiinţifice imparţiale, obţinute în urma unei cercetări independente, pot fi utile şi valoroase pentru teologie.

În măsura în care psihoterapia trebuie să facă vreodată dovada faptului că psihicul uman este într-adevăr ceea ce noi îl considerăm a fi – „anima naturaliter religiosa”[38] –, această dovadă va putea fi oferită doar de o psihoterapie în calitate de „scientia naturaliter irreligiosa”[39], adică de o formă de ştiinţă care nu este legată „prin natura ei” de religie, ci care este pur şi simplu o ştiinţă autonomă şi care vrea să rămână astfel.

Cu cât psihoterapia va fi mai puţin dispusă să-i servească teologiei ca slujitoare, cu atât mai mari vor fi serviciile pe care i le va putea aduce cu adevărat.

---

[38] În latină: „suflet religios prin natura sa”. (N.t.)

[39] În latină: „ştiinţă nereligioasă prin natura sa”. (N.t.)

Nu trebuie să fii servitor pentru a fi capabil să slujeşti unei cauze.

8

Logoterapie şi teologie

Religia este un fenomen prezent în om, în pacient, un fenomen printre multe alte fenomene cu care logoterapia se întâlneşte. În principiu, existenţa religioasă şi cea nereligioasă reprezintă pentru logoterapie fenomene coexistente, iar logoterapia este obligată să aibă faţă de ele o atitudine neutră. Logoterapia este o orientare psihoterapeutică şi ea poate fi practicată (cel puţin în Austria) doar de către medici. Ca atare, dincolo de jurământul hipocratic, logoterapeutul trebuie să aibă grijă ca metodele şi tehnicile sale logoterapeutice să fie aplicabile tuturor pacienţilor săi, indiferent dacă aceştia sunt sau nu credincioşi, iar logoterapia să poată fi folosită de orice terapeut, indiferent de viziunea lui personală asupra vieţii. Cu alte cuvinte, pentru logoterapie, religia nu poate fi decât un obiect, şi nu un „punct de ancorare”. După ce-am aşezat deci logoterapia în rândul ştiinţelor medicale, ne vom îndrepta acum atenţia spre delimitarea ei faţă de teologie, delimitare ce poate fi schiţată în felul următor:

Scopul psihoterapiei este vindecarea psihică, în timp ce scopul religiei este mântuirea sufletului. Cât de diferite sunt aceste două scopuri între ele reiese din faptul că, în

anumite condiţii, preotul va lupta pentru mântuirea sufletului credinciosului său până într-acolo încât îl va expune pericolului de a-l arunca în nişte tensiuni emoţionale şi mai mari, neferindu-l de ele. Interesul primar al preotului nu este de natură psiho-igienică. Religia reprezintă mai mult decât un simplu mijloc de a-i scuti pe oameni de durerile psihosomatice, de ulcerul gastric, după cum se exprima cu umor un preot iezuit american. Dar cu toate că intenţia originară a religiei nu priveşte nici pe departe vindecarea psihică sau profilaxia de tip medical, ea produce efecte de natură psiho-igienică şi psihoterapeutică, conform rezultatelor ei (şi nu conform intenţiei ei), prin faptul că-i înlesneşte omului un sentiment de protecţie şi de sprijin fără seamăn, pe care acesta nu l-ar putea găsi nicăieri altundeva – protecţie şi sprijin în transcendenţă, în absolut.

Un efect secundar analog poate lua naştere şi în cazul psihoterapiei, în măsura în care pe parcursul tratamentului observăm că pacientul se reconectează la sursele rămase ascunse şi îngropate ale unei credinţe originare, inconştiente şi refulate. Însă ori de câte ori acest lucru se întâmplă, el nu se datorează niciodată intenţiei legitime din partea terapeutului, cu excepţia situaţiei în care terapeutul se situează pe acelaşi teren confesional cu pacientul său, acţionând astfel dintr-un anumit tip de „uniune personală” cu el. Dar, în acest caz, el nu s-a raportat faţă de pacient în calitate de terapeut.

Cf. Viktor E. Frankl, Omul în căutarea sensului vieţii, Editura Vellant, Bucureşti, 2018.

prin intenţie

vindecarea psihică

psihoterapie

efect

prin

mântuirea sufletului

religie

prin intenţie

Bineînţeles că scopurile psihoterapiei şi cele ale religiei nu stau pe acelaşi plan existenţial. Nivelul ierarhic pe care sănătatea psihică se situează este altul decât cel pe care se plasează mântuirea sufletului. Dimensiunea în care omul religios înaintează are deci o amplitudine mai înaltă, mai cuprinzătoare decât cea în care acţionează psihoterapia. Însă pătrunderea în această dimensiune mai înaltă nu se face prin cunoaştere, ci prin credinţă.

Dacă vrem să determinăm raportul dintre dimensiunea umană şi cea divină, extraumană, ne putem folosi de comparaţia cu secţiunea de aur. Conform acesteia, dacă împărţim un segment în două bucăţi, raportul dintre partea mai scurtă şi partea mai lungă este egal cu raportul dintre partea mai lungă şi întregul segment. Dar acest lucru nu este oare asemănător felului în care animalul se raportează la om, iar omul, la Dumnezeu? După cum se ştie, lumea animalului este o simplă lume ambiantă, în timp ce omul „are o lume”. (Max Scheler.) Dar lumea

umană se raportează la lumea de sus în acelaşi fel în care lumea animalului se raportează la lumea omului. Acest lucru înseamnă că, aşa cum animalul nu are capacitatea de a înţelege omul şi lumea acestuia pornind de la propria lui lume ambiantă, tot astfel şi capacitatea omului de a-şi face o idee clară cu privire la lumea de deasupra sa, de a-l înţelege pe Dumnezeu sau chiar motivele acestuia, este una foarte redusă.

Să luăm ca exemplu cazul unei maimuţe căreia i se fac mai multe injecţii dureroase, cu scopul unor teste pentru un nou ser. Ar putea înţelege oare maimuţa de ce trebuie să sufere? Din perspectiva lumii ei ambiante, ea nu este capabilă să urmeze raţionamentele omului care face experimente pe ea. Lumea umană, o lume a sensului, nu-i este accesibilă, nu poate intra în dimensiunea ei. Dar oare nu trebuie să admitem faptul că şi lumea umană este surclasată de o altă lume, care, la rândul ei, nu-i este accesibilă omului şi al cărei sens sau suprasens este singurul care poate da o noimă suferinţei omeneşti?

Psihoterapia trebuie să se mişte deci în planul de dincoace de credinţa revelată, pentru că recunoaşterea revelaţiei ca atare presupune existenţa deja în om a deciziei de a crede. De aceea, a-i vorbi unui necredincios despre faptul că există revelaţie nu are niciun efect asupra lui, pentru că, dacă ar admite-o, acest lucru ar însemna că el este deja credincios.

Chiar dacă religia reprezintă pentru logoterapie „doar” un obiect, aşa cum am afirmat la început, ea este extrem de relevantă pentru logoterapie, dintr-un motiv foarte simplu: „logos” înseamnă sens. Într-adevăr, fiinţarea umană (Dasein) trimite întotdeauna dincolo de ea însăşi, indică întotdeauna un sens transcendent. Din această

perspectivă, pentru fiinţa umană, esenţială nu este niciodată plăcerea, puterea sau autorealizarea; ce contează pentru om este să dea vieţii sale un sens. În logoterapie, vorbim despre „voinţa de sens”.

Sensul este un zid dincolo de care nu mai putem trece; mai degrabă trebuie să-l acceptăm aşa cum e. Trebuie să asumăm acest sens ultim, pentru că dincolo de el nu mai putem pune întrebări. Iar acest lucru se întâmplă pentru că, în încercarea de a răspunde la întrebarea privitoare la sensul fiinţei, dăm întotdeauna peste fiinţa sensului care exista deja de dinainte. Pe scurt, credinţa omului în sens este o „categorie transcendentală” în înţelesul lui Kant.

Aşa cum ştim de la Kant, nu are sens să ne întrebăm ce se află dincolo de spaţiu şi timp, din simplul motiv că nu putem gândi ceva care să nu fie în spaţiu şi timp – orice lucru presupune din start înglobarea în aceste categorii. Tot astfel, fiinţa umană este o fiinţă orientată spre sens, chiar dacă acest lucru îi este încă foarte puţin cunoscut. Există ceva ca un fel de pre-cunoaştere a sensului, iar această „presimţire” a lui constituie baza „voinţei de sens”. Indiferent dacă vrea sau nu, indiferent dacă recunoaşte sau nu, atâta timp cât continuă să respire, omul crede în sens. Chiar şi sinucigaşul crede în sens, chiar dacă nu în sensul vieţii, ci în sensul vieţii de după, adică al morţii.

Dacă nu ar mai crede cu adevărat în sens, el n-ar fi capabil să mişte niciun deget şi, de aceea, nu ar avea nici determinarea să se sinucidă.

Am văzut atei convinşi, care toată viaţa lor au refuzat cu groază şi în mod categoric să creadă într-o „fiinţă superioară” sau în ceva asemănător, într-un sens superior

al vieţii, de o semnificaţie mai înaltă. Dar care apoi, pe patul de moarte, în „ceasul cel din urmă”, au avut parte de o stare pe care nu au trăit-o niciodată înainte, timp de decenii: un sentiment de protecţie şi siguranţă, care nu doar că desfide concepţia lor cu privire la lume, pe care au avut-o toată viaţa, dar care, în această ultimă clipă, nici măcar nu mai poate fi intelectualizat sau raţionalizat. Ceva irumpe şi răzbate „de profundis”[40], o încredere totală iese la suprafaţă, care nici măcar nu ştie către cine este îndreptată şi nici faţă de ce se încrede, dar care ne contrazice anticipările pesimiste.

Din aceeaşi perspectivă vorbeşte şi Walter von Baeyer atunci când scrie: „Urmăm observaţiile şi gândurile formulate de medicul Herbert Plügge. Din punct de vedere obiectiv, nu mai există speranţă. Bolnavul, care este perfect lucid, trebuie să fi înţeles că este pierdut. Şi cu toate acestea, el speră, speră până în ultima clipă. Dar ce speră el? Speranţa acestor bolnavi, care la o primă vedere nu poate fi decât una iluzorie cu privire la vindecarea în această lume şi care lasă să i se întrevadă conţinutul transcendent cu privire la sens doar într-un strat mai ascuns, trebuie să fie inerentă fiinţei umane ce nu poate fi niciodată lipsită de speranţă, trimiţând astfel la o împlinire viitoare, în care este firesc şi adecvat ca omul să creadă – chiar şi omul lipsit de credinţă”[41].

Dacă psihoterapia priveşte fenomenul credinţei nu ca pe o credinţă în Dumnezeu, ci, de o manieră mai amplă, ca pe o credinţă în sens, atunci este perfect legitim ca ea să se ocupe de acest fenomen. În acest caz, perspectiva asupra

---

[40] În latină: „din adâncul sufletului”. (N.t.)

[41] W. v. Baeyer, „Psychologie am Krankenbett”, în: Gesundheitsfürsorge – Gesundheitspolitik 7, 1958, p. 197.

ei este asemănătoare celei a lui Albert Einstein, care consideră că a pune întrebarea cu privire la sensul vieţii înseamnă a fi religios.

Doresc să mai adaug că o afirmaţie similară a fost făcută şi de Paul Tillich, care ne oferă următoarea definiţie: „A fi religios înseamnă a interoga cu pasiune sensul existenţei noastre”[42].

În orice caz, se poate spune că logoterapia – care în mod fundamental este o psihoterapie, fiind astfel înrudită cu psihiatria şi medicina – este îndreptăţită să se preocupe nu doar de voinţa de sens, ci şi de voinţa de un sens ultim, de un supra-sens, cum îmi place să-l numesc, credinţa religioasă reprezentând în ultimă instanţă credinţa şi încrederea într-un astfel de supra-sens.

Cu siguranţă, perspectiva noastră cu privire la religie are puţin de-a face cu orizontul confesional îngust şi cu ceea ce implică el, cu miopia religioasă, care, după toate aparenţele, vede în Dumnezeu o fiinţă ce nu este interesată decât de un singur lucru, şi anume ca un număr cât mai mare de oameni să creadă în el, şi asta într-o anumită manieră, prescrisă de o anumită confesiune religioasă.

Însă eu nu-mi pot imagina că Dumnezeu este atât de meschin. Aşa cum nu pot nici să-mi imaginez că o biserică îmi cere să cred. Nu pot să vreau să cred. Aşa cum nu pot să vreau să iubesc, să mă constrâng să iubesc. La fel de

---

[42] P. Tillich, „Die verlorene Dimension in der Religion”, în Abenteuer des Geistes, Gütersloh, 1961, p. 234. Ludwig Wittgenstein ne oferă următoarea definiţie: „A crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că viaţa are un sens”. (Jurnale 1914–1916, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 169.)

puţin pot să mă oblig să sper, de exemplu, atunci când ceea ce ştiu este contrar posibilităţii de a avea o speranţă. Există deci lucruri care nu pot fi obţinute la simpla comandă a voinţei, care nu pot fi condiţionate de un ordin. Iată un exemplu simplu: nu pot râde la comandă. Dacă cineva vrea să mă facă să râd, acea persoană va trebui să-şi dea silinţa şi să-mi spună o glumă.

Într-un mod analog stau lucrurile şi în privinţa iubirii şi a credinţei: ele nu pot fi manipulate. Ca fenomene intenţionale, iubirea şi credinţa se ivesc mai degrabă atunci când un conţinut şi un obiect adecvat îşi fac apariţia.

Odată am fost intervievat de către o reporteră a revistei americane Time. Ea m-a întrebat dacă tendinţa noastră este să ne îndepărtăm de religie. I-am răspuns că tendinţa nu este să ne îndepărtăm de religie, ci mai degrabă de acele confesiuni care aparent n-au nimic mai bun de făcut decât să lupte una împotriva celeilalte şi să-şi fure una alteia credincioşii. Atunci reportera a continuat întrebându-mă dacă acest lucru înseamnă că mai devreme sau mai târziu se va ajunge la o religie universală, ceea ce am negat. Dimpotrivă, am spus eu, nu ne îndreptăm spre o religiozitate universală, ci mai degrabă spre una personală sau profund personalizată, o religiozitate cu ajutorul căreia fiecare din noi îşi va putea găsi propriul său limbaj personal şi intim atunci când i se adresează lui Dumnezeu.

Bineînţeles, acest lucru nu înseamnă nici pe departe că nu vor exista ritualuri şi simboluri comune. Deşi există o multitudine de limbi pe pământ, multe dintre ele utilizează un alfabet comun.

În mod similar, diferitele religii se aseamănă între ele în diversitatea lor, aşa cum o fac diferitele limbi între ele. Nimeni nu poate spune că limba lui este superioară altor limbi, pentru că omul poate accede la adevăr în orice limbă, adevăr care este unul singur. Tot aşa cum omul poate să înşele sau să mintă în orice limbă. Tot astfel, el îşi poate găsi drumul către Dumnezeu pe calea oricărei religii – pentru că Dumnezeu este unic[43].

[43] Augustine Meier (Frankl's «Will to Meaning» as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences, disertaţie doctorală, Universitatea din Otawa, 1973) a putut arăta cu ajutorul testelor şi măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este posibilă independent de vârstă, de nivelul de educaţie sau de gen, dar şi de trăsătura «persoană religioasă sau nereligioasă», iar dacă persoana este religioasă, independent de confesiunea la care aderă. Acest lucru coincide în totalitate cu rezultatele cercetării lui Leonard Murphy (Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-proposed Life Objectives, disertaţie doctorală, Universitatea din Otawa, 1976), bazată de asemenea pe teste şi măsurători statistice: „Persoanele care l-au ales pe Dumnezeu şi persoanele care au ales o altă persoană ca obiective în viaţă nu diferă semnificativ în scorurile lor în privinţa variabilei «scop în viaţă». Ambele grupuri găsesc la fel de mult sens în viaţa lor". Următoarea concluzie trasă de Meier se referă nu la trăsătura «persoană credincioasă sau necredincioasă», ci la confesiunea religioasă: „Imposibilitatea de a demonstra cu claritate faptul că subiecţii diferă între ei în ceea ce priveşte variabila «scop în viaţă» în funcţie de confesiunea lor religioasă susţine ideea lui Frankl, conform căreia Dumnezeu, aşa cum este trăit în funcţie de diversele apartenenţe religioase, poate oferi la fel de mult sens tuturor subiecţilor".

Asistenţa medicală a sufletului

O problemă aparte este cea care poate fi formulată astfel: Ce se întâmplă cu persoanele nereligioase atunci când, avide după un răspuns la întrebarea ce le frământă lăuntric, acestea se adresează dintr-odată medicului? Cabinetul medicului a devenit un punct de întâlnire pentru toţi cei disperaţi din cauza vieţii, a celor care se îndoiesc de faptul că viaţa lor are vreun sens.

„Că-i place sau nu, medicului i se cere astăzi în mod frecvent să îndeplinească rolul de consilier în chestiuni legate de situaţii de restrişte în viaţă, în afara celor de boală; i se cere deci să ia locul preotului” şi „nu putem evita faptul că în situaţii dificile de viaţă, oamenii se adresează astăzi în cea mai mare parte nu preotului, ci consilierului pentru viaţă, pe care-l văd în medic”. (H.J. Weitbrecht.) Este vorba aici despre un rol pe care medicul este forţat să îl joace (Karl Jaspers, Alphons Maeder, G.R. Heyer ş.a.) „Pacienţii sunt cei care ne pun în faţa sarcinii de a ne asuma funcţiile unui îndrumător spiritual.” (Gustav Bally.) „De prea multe ori psihoterapia este împinsă să se transforme în îngrijirea sufletului.” (W. Schulte.) După spusele lui Victor von Gebsattel, „migrarea umanităţii occidentale de la preot la neurolog” este o stare de fapt faţă de care preotul nu are voie să se închidă şi o cerere din faţa căreia neurologul nu are voie să se sustragă. „Chiar şi în acele situaţii în care nu ştie sau nu vrea să recunoască acest aspect, psihoterapia este în mod inevitabil, întotdeauna, şi o formă de îndrumare spirituală.

Adesea ea se vede obligată să realizeze intervenţii în acest plan.”[44]

Obiecţia conform căreia psihoterapia nu are sarcina să consoleze, chiar şi în acele cazuri în care ea (sau medicina, în general) nu mai poate obţine vindecarea, nu se susţine. Faptul că atribuţia medicului nu este doar de a vindeca, ci şi aceea de a oferi consolare bolnavilor se desprinde, nu în ultimul rând, şi din recomandarea Asociaţiei Americane a Medicilor: „Medicul trebuie să consoleze sufletul. Aceasta nu este în niciun caz misiunea exclusivă a psihiatrului. Este pur şi simplu sarcina oricărui medic practicant”. Sunt convins că vorbele milenare ale lui Isaia – „Mângâiaţi, mângâiaţi pe poporul meu!” – nu doar că sunt în continuare actuale în zilele noastre, ci ele i se adresează şi medicului.

Este logoterapia moralizatoare în practica sa? Nu, nu este. Şi aceasta din simplul motiv că sensul nu este ceva ce poate fi prescris printr-o reţetă. Medicul logoterapeut nu poate da sens vieţii pacientului. În general, sensul nu este ceva ce poate fi dat, ci trebuie găsit, mai exact, pacientul trebuie să-l găsească el însuşi, prin propriul lui efort. Logoterapia nu decide în privinţa sensului şi a lipsei de sens sau în privinţa valorii şi absenţei valorii. Nu logoterapia, ci şarpele a fost cel care le-a promis oamenilor în paradis că-i va transforma în fiinţe „asemănătoare lui Dumnezeu, cunoscătoare într-ale binelui şi răului”.

E clar că există alte şcoli psihoterapeutice care au un discurs mai moralizator decât cel al logoterapiei. Mă refer

---

[44] A. Görres, în Jahrbuch der Psychologie und Psychotherapie 6, 1958, p. 200.

la un articol din International Journal of Psychoanalysis[45], în care F. Gordon Pleune explică: „Terapeutul psihanalist este în primul rând şi înainte de toate un moralist. El exercită influenţă asupra comportamentului moral şi etic al oamenilor”. În fine, însuşi Freud a fost cel care, cu o anumită ocazie, a descris „acţiunea psihoterapeutului” ca fiind „acţiunea unui profesor, a unui iluminist, a unui vestitor a unei noi concepţii cu privire la lume, o concepţie mai bună”[46]. Chiar şi terapia comportamentală – care după părerea mea reprezintă o direcţie foarte seacă şi care, din fericire, a contribuit la „demitologizarea” nevrozei (cum numesc eu acest proces) – nu este liberă de aspiraţii moralizatoare, aşa cum demonstrează L. Krasner atunci când scrie: „Terapeutul este cel care trebuie să decidă ce e bine şi ce e rău în comportamentul uman”[47].

Acest lucru nu-l poate face nici educatorul, nici psihiatrul. Iar cu morala în sens clasic se va isprăvi în curând de la sine. Mai devreme sau mai târziu, nu vom mai da lecţii de morală, ci vom ontologiza morala: binele şi răul nu vor mai fi definite în sensul a ceea ce trebuie să facem, respectiv nu avem voie să facem, ci „bun” va fi considerat acel lucru care ajută la împlinirea sensului revendicat şi solicitat de fiinţare, iar „rău”, ceea ce împiedică această realizare a sensului.

Sensul nu poate fi dat, ci el trebuie găsit. Unei planşe Rorschach i se dă un sens, adică o interpretare, şi, în funcţie de subiectivitatea ei, subiectul testului (proiectiv) Rorschach „se dezvăluie”. Dar în viaţă nu este vorba

---

[45] Numărul 46, 1965, p. 358.

[46] Cf. A. Görres, în Praxis der Psychotherapie 14, 1969, p. 184.

[47] Citat după D. Großmann, în Psychotherapie 5, 1968, p. 53.

despre a da un sens, ci despre a găsi unul. Viaţa nu este un test Rorschach, ci o enigmă. Sensul vieţii nu poate fi inventat, ci el trebuie descoperit.

Nimeni nu neagă faptul că, în anumite circumstanţe, omul nu poate înţelege sensul, ci el trebuie interpretat. Dar acest lucru nu înseamnă nici pe departe că o astfel de interpretare trebuie să fie arbitrară. Aşa cum pentru fiecare întrebare există un singur răspuns, cel corect, iar pentru fiecare problemă avem o singură soluţie, cea validă, tot astfel, pentru fiecare situaţie există un singur sens, cel adevărat. Odată, în timpul unei discuţii ce a avut loc după una dintre conferinţele mele ţinute în Statele Unite, am fost confruntat cu o întrebare pe care am primit-o în scris, pe o bucată de hârtie: „Cum este definit 600 în teoria dumneavoastră?” Văzând întrebarea, moderatorul discuţiei a vrut să pună deoparte bileţelul şi, în timp ce stătea îndreptat spre mine, spuse: „Prostii! «Cum este definit 600 în teoria dumneavoastră?»...” La care eu am luat bucata de hârtie în mână, i-am aruncat o privire scurtă şi am constatat că moderatorul – în treacăt fie spus, de profesie teolog – se înşelase. Întrebarea fusese scrisă cu majuscule, iar în limba engleză, în care era scris textul în original, dacă-ţi dădeai puţin silinţa, se putea vedea că „600” era de fapt cuvântul „GOD” (Dumnezeu). Datorită acestei ambiguităţi, s-a ajuns la un test proiectiv involuntar, ale cărui rezultate, în cazul teologului şi al meu însuşi ca psihiatru, erau cel puţin paradoxale. Mai târziu, în cadrul cursurilor mele de la Universitatea din Viena, i-am confruntat pe studenţii americani cu textul original în engleză, reieşind că nouă dintre ei citiseră „600” şi alţi nouă, „GOD”, în timp ce patru oscilau între aceste două versiuni. Ceea ce vreau să evidenţiez prin acest exemplu este faptul că aceste interpretări nu erau echivalente, deşi

doar una dintre ele era cerută şi solicitată. Autorul întrebării a intenţionat să spună un singur lucru, „Dumnezeu” şi, ca atare, întrebarea a putut fi înţeleasă doar de cei care au citit „Dumnezeu”!

Sensul trebuie găsit, el nu poate fi zămislit. Ceea ce se poate confecţiona este fie un sens subiectiv, adică un vag sentiment al sensului, fie un nonsens, o absurditate. Astfel, putem înţelege de ce omul care nu este capabil să găsească un sens în viaţa lui va fi la fel de puţin capabil să inventeze unul şi va căuta să se refugieze de sentimentul crescând al lipsei de sens, născocind fie un sens absurd, fie un sens subiectiv. În vreme ce primul dintre ele se joacă pe o scenă – teatrul absurdului! –, cel de-al doilea se întâmplă în starea de ameţeală, în special în cea indusă de LSD. În cazul din urmă, riscul este acela de a trece pe lângă sensul adevărat, pe lângă sarcinile şi problemele autentice ale lumii reale. (Contrare experienţelor trăite lăuntric, de natură pur subiectivă.) Acest lucru îmi aminteşte întotdeauna de animalele pe care se fac experimente şi cărora cercetătorii californieni le-au implantat electrozi în hipotalamus. Ori de câte ori curentul era deconectat, animalele trăiau o stare de satisfacţie, indiferent dacă era vorba despre impulsul sexual sau despre instinctul de hrănire. În cele din urmă, ele au învăţat să deconecteze singure curentul, ignorându-şi partenerii sexuali reali şi hrana reală ce le fusese oferită.

10

Organul pentru sens

Nu doar că sensul trebuie găsit, dar el chiar poate fi găsit, iar omul este ghidat în căutarea lui de către conştiinţa sa morală. Într-un cuvânt, conştiinţa morală este „organul pentru sens”. Ea poate fi definită ca facultatea de a detecta sensul unic şi inconfundabil ce se ascunde în orice situaţie.

Ceea ce face conştiinţa morală, de fiecare dată când este identificat sensul unic al unei situaţii, este să-i dea o formă acestui sens. Iar ea face acest lucru bazându-se pe ceea ce numim „voinţa de sens”, pe care James C. Crumbaugh şi Leonard T. Maholick o descriu ca fiind capacitatea tipic umană de a descoperi forme de sens nu doar în real, ci şi în posibil[48].

În mod remarcabil, nici mai mult, nici mai puţin decât însuşi creatorul psihologiei experimentale a formei (a Gestalt-ului), Wertheimer, este cel care are curajul să vorbească despre cerinţele situaţiei ca despre nişte „calităţi obiective”, pe când Kurt Lewin se referă într-un mod asemănător la „caracterul de provocare” al situaţiei. Cât despre noi, putem descrie sensul într-un mod mai ocolit, prin cuvintele lui Rudolf Allers, ca fiind trans-subiectiv. Dar sensul nu se referă doar la o anumită situaţie determinată, ci şi la o anumită persoană, implicată în acea situaţie. Cu alte cuvinte, nu doar că sensul se transformă de la o zi la alta şi de la o oră la alta, ci el variază, de asemenea, de la om la om. Este sens atât ad situationem, cât şi ad personam.

---

[48] J.C. Crumbaugh şi L.T. Maholick: „The Case of Frankl’s «Will to Meaning»„, în Journal of Existential Psychiatry 4, 1963, p. 42.

Însă în acelaşi timp, conştiinţa morală poate să-l şi inducă pe om în eroare. Mai mult decât atât, omul nu ştie până în ultima clipă, până la ultima suflare, dacă şi-a împlinit într-adevăr sensul vieţii sale sau dacă nu cumva s-a înşelat: ignoramus et ignorabimus[49]. Faptul că nici măcar pe patul de moarte nu putem şti dacă nu cumva organul pentru sens, conştiinţa noastră morală, a suferit o „iluzie de sens” înseamnă totodată că nici nu putem şti dacă nu cumva conştiinţa morală a unei alte persoane este cea care a avut dreptate. Acest lucru nu înseamnă că nu există adevăr. Nu poate exista decât un singur adevăr, dar nimeni nu poate şti dacă el este cel care îl posedă sau altcineva posedă acel adevăr.

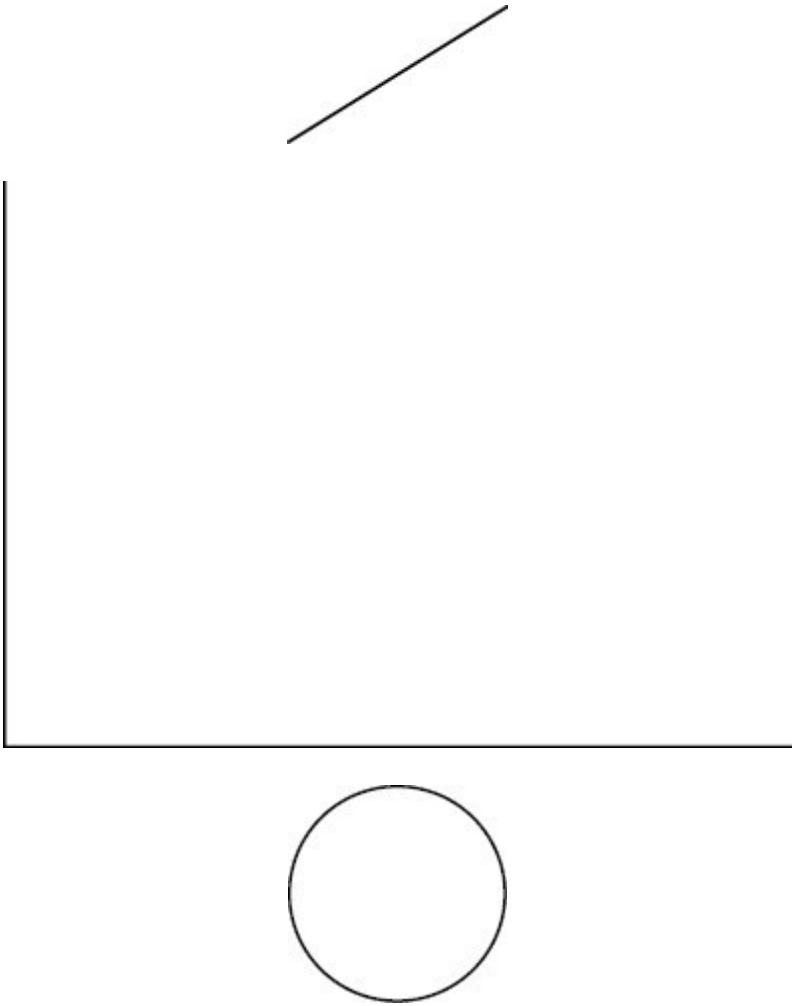
În timp ce sensul este legat de o anumită situaţie unică şi particulară, mai există de asemenea şi anumite universalii ale sensului, legate de condiţia umană ca atare. Aceste posibilităţi cuprinzătoare de sens constituie ceea ce numim „valori”. Uşurarea pe care omul o resimte datorită faptului că posedă nişte valori de ordin mai mult sau mai puţin general, nişte principii morale şi etice, aşa cum se cristalizează ele în cadrul societăţii umane de-a lungul istoriei sale, această uşurare omul o plăteşte cu preţul căderii sale în conflicte între valori. Nu este vorba despre conflicte legate de conştiinţa morală – astfel de conflicte nu există în realitate, pentru că ceea ce conştiinţa ne transmite este lipsit de echivoc. Caracterul de conflict este mai degrabă inerent valorilor însele, prin faptul că, spre deosebire de sensul concret al unei situaţii, care este de fiecare dată unic şi particular, valorile sunt prin definiţie universalii abstracte ale sensului. Ca atare, ele nu pot fi aplicate pur şi simplu anumitor persoane determinate, aflate în situaţii irepetabile, ci validitatea lor se extinde

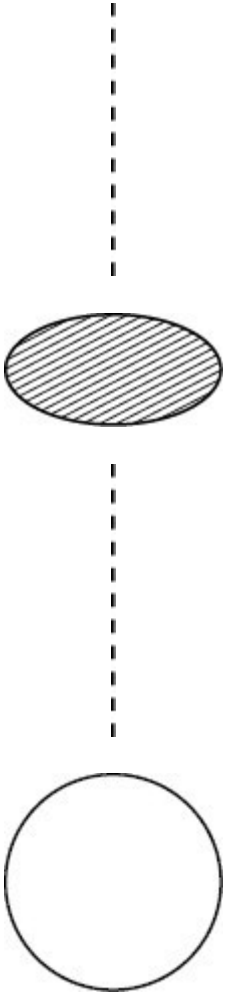
[49] În latină: „ceea ce nu ştim şi nu vom şti niciodată”. (N.t.)

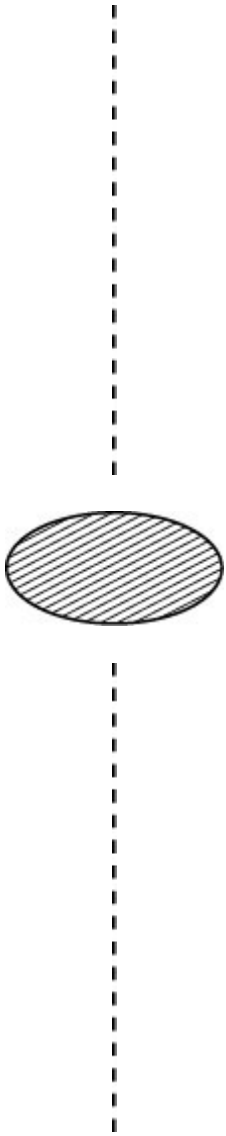
asupra unui areal mai vast, format din situaţii tipice şi repetitive, iar aceste zone interferează unele cu celelalte. Există deci situaţii în care omul se confruntă cu o pluralitate de valori dintre care trebuie să aleagă, el trebuie să se decidă între principii care se contrazic unul pe celălalt. Dacă vrea ca o astfel de alegere să nu se întâmple în mod arbitrar, atunci el apelează din nou la conştiinţa sa morală de care depinde. Această conştiinţă este singura care-l face pe om să-şi ia deciziile liber, dar nu în mod arbitrar, ci într-un mod responsabil. Bineînţeles că el este liber în raport cu conştiinţa sa, dar această libertate constă doar în alegerea dintre două posibilităţi: aceea de a asculta şi de a urma ceea ce dictează conştiinţa sau aceea de a ignora avertismentele ei. Atunci când conştiinţa morală este reprimată şi sufocată în mod sistematic şi metodic, se ajunge ori la conformismul occidental, ori la totalitarismul estic, în funcţie de modul în care „valorile” generalizate în mod exagerat îi sunt oferite omului sau îi sunt impuse cu forţa de către societate.

Cu toate acestea, nu e chiar atât de sigur că acest caracter conflictual este inerent valorilor. De fapt, posibilele interferenţe dintre zonele de acţiune ale valorilor pot fi pur şi simplu aparente, din cauza faptului că ele iau naştere printr-o proiecţie, adică prin ignorarea adevăratei lor dimensiuni.

Din Viktor E. Frankl, Voinţa de sens. Fundamente şi aplicaţii ale logoterapiei, Editura Trei, Bucureşti, 2018, p. 54.







Abia atunci când ignorăm diferenţa de ordin ierarhic dintre două valori, acestea par să se întretaie, iar în spaţiul dat

de această suprapunere, ele se ciocnesc una de cealaltă – ca două sfere ce sunt proiectate din spaţiul lor tridimensional într-un plan bidimensional şi care, doar în mod aparent, se întrepătrund.

Trăim într-o eră caracterizată de un sentiment al lipsei de sens. În această epocă a noastră, scopul educaţiei nu trebuie să fie doar acela de a transmite cunoştinţe, ci şi acela de a rafina conştiinţa morală, astfel încât omul să devină suficient de perspicace în a „auzi” şi interpreta solicitarea imanentă oricărei situaţii particulare. Într-o epocă în care cele zece porunci par să-şi piardă pentru mulţi valabilitatea, omul trebuie să devină capabil să perceapă cele 10 000 de porunci încifrate în cele 10 000 de situaţii cu care viaţa îl confruntă. Nu doar că viaţa lui i se va părea din nou plină de sens (plină de sens însemnând plină de sarcini), dar el însuşi va fi imunizat împotriva conformismului şi totalitarismului, pentru că doar o conştiinţă morală trează îl poate face „rezistent”, astfel încât să nu se supună conformismului şi să nu se lase îngenuncheat în faţa totalitarismului.

Prin urmare, astăzi, mai mult decât oricând, educaţia înseamnă educaţie cu privire la responsabilitate. Trăim într-o societate a abundenţei, dar această abundenţă nu este doar una de bunuri materiale, ci şi o abundenţă de informaţii, o explozie informaţională. Tot mai multe cărţi şi reviste se adună pe masa noastră de lucru. Suntem copleşiţi de o multitudine de stimuli, care nu sunt doar de natură sexuală. Dacă omul vrea să supravieţuiască acestei revărsări de stimuli ce vine dinspre mijloacele de comunicare în masă, atunci el trebuie să ştie ce e important şi ce nu, ce e esenţial şi ce nu, într-un cuvânt, ce are sens şi ce nu.

11

Caracterul prereflexiv şi ontologic al autoînţelegerii umane

Cu cât un sens este mai amplu, cu atât mai greu poate fi înţeles. Un sens infinit nu este deloc comprehensibil pentru o fiinţă finită. În acest punct, ştiinţa se dă bătută, iar înţelepciunea preia cuvântul, mai exact, înţelepciunea inimii, despre care Blaise Pascal spunea odată: „La cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point”[50]. Şi în Psalmi se vorbeşte despre „sapientia cordis”[51]. În mod asemănător, putem vorbi şi despre o autoînţelegere de sine prereflexivă şi ontologică a omului. Doar o analiză fenomenologică clară şi metodică a felului în care omul simplu, „omul de rând”, se înţelege pe sine ne poate ajuta să pricepem că a fi om înseamnă a fi confruntat în permanenţă cu situaţii care fiecare în parte reprezintă un dar şi o sarcină în acelaşi timp. Sarcina pe care o primim din partea unei situaţii constă în realizarea sensului ei, iar darul pe care ea ni-l oferă este posibilitatea de a ne actualiza pe noi înşine, împlinindu-i sensul. Fiecare situaţie reprezintă un apel şi o chemare pe care trebuie să o ascultăm şi căreia trebuie să ne supunem.

---

[50] În franceză: „Inima are raţiunile ei, pe care raţiunea nu le înţelege”. (N.t.)

[51] În latină: „înţelepciunea inimii”. (N.t.)

O analiză fenomenologică a experienţei imediate şi nefalsificate a omului simplu, „de rând”, pe care o primim în mod direct de la acesta şi pe care nu avem altceva de făcut decât să o traducem în limbaj ştiinţific, ne-ar dezvălui nu doar faptul că omul este în căutarea unui sens – în virtutea voinţei sale de sens –, dar că el îl şi găseşte, şi anume în trei maniere diferite. În primul rând, el vede un sens prin ceea ce face sau prin ceea ce creează. Apoi, el vede un sens prin ceea ce trăieşte, prin iubirea faţă de cineva. În al treilea rând, chiar şi într-o situaţie disperată, în faţa căreia el se află într-o stare de neputinţă, omul poate găsi, în anumite condiţii, un sens. Ceea ce contează este atitudinea şi postura cu care el îşi întâmpină destinul inevitabil şi imuabil. Această atitudine îi permite să depună mărturie despre un lucru de care numai omul este capabil, şi anume să transforme durerea şi suferinţa într-un lucru pozitiv. Doresc să ilustrez această situaţie cu un fragment dintr-o scrisoare. Un student la medicină din Statele Unite îmi scrie: „Aici, în America, sunt înconjurat din toate părţile de oameni tineri de-o seamă cu mine, dar şi de persoane mai în vârstă, ce caută cu disperare un sens al fiinţării lor umane. Unul dintre cei mai buni prieteni ai mei a murit de curând, tocmai pentru că nu a putut găsi un astfel de sens. Astăzi ştiu că aş fi putut să-l ajut, graţie logoterapiei, dacă ar mai fi în viaţă. Dar el nu mai este. Cu toate acestea, moartea lui mă va ajuta mereu să le pot fi alături tuturor celor aflaţi în suferinţă. Cred că un motiv mai profund decât acesta nu poate exista. În ciuda durerii mele legate de moartea prietenului meu şi în ciuda complicităţii mele la moartea lui, fiinţarea lui – precum şi fiinţa-sa-care-nu-mai-este – este una plină de sens. Dacă voi avea vreodată suficientă forţă pentru a lucra ca medic şi a mă ridica la înălţimea responsabilităţii mele, atunci înseamnă că el nu a murit degeaba. Mai mult decât orice

pe lumea asta îmi doresc să pot împiedica repetarea unei astfel de tragedii, să i se mai întâmple cuiva”.

Nu există nicio situaţie în viaţă care să fie realmente lipsită de sens[52]. Acest lucru se datorează faptului că aspectele aparent negative ale existenţei umane, în special triada tragică formată din suferinţă, vinovăţie şi moarte, pot fi transformate în ceva pozitiv, atunci când sunt întâmpinate cu atitudinea şi postura corecte. Omul simplu ştie toate aceste lucruri, chiar dacă el nu este capabil să le verbalizeze. Omul de rând nu consideră despre sine, dintr-un fel de înţelegere de sine primordială, că persoana sa este un teatru de război în care se dă o luptă civilă între Eu, Se şi Supraeu. Dimpotrivă, viaţa reprezintă pentru el o

---

[52] După cum descrie Thomas D. Yarnell, cu ajutorul testului „sensului în viaţă” („Purpose in Life Test”) s-a putut stabili faptul că nici la cei 40 de membri ai forţelor aeriene şi nici la cei 40 de pacienţi schizofrenici internaţi nu s-a putut găsi nici măcar o minimă corelaţie între sentimentul de a fi găsit un sens şi vârsta lor, respectiv coeficientul lor de inteligenţă. Acest rezultat confirmă observaţia lui Crumbaugh, conform căreia testul „sensului în viaţă” nu corelează nici cu nivelul de educaţie. După toate aparenţele, omul este capabil să găsească un sens în viaţă independent de lucruri, precum vârsta sa, coeficientul de inteligenţă şi nivelul educaţional, conchide Yarnell. („Purpose in Life Test: Further Correlates”, în Journal of Individual Psychology 27, 76, 1972.) Rezultate similare au reieşit şi în urma muncii de cercetare efectuată de Augustine Meier, bazată de asemenea pe teste. Acest lucru a fost valabil nu doar cu privire la nivelul de educaţie, ci şi în raport cu genul masculin, respectiv feinin, precum şi cu trăsătura de credincios, respectiv necredincios. (Frankl’s „Will to Meaning” as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences, disertaţie, Univ. din Ottawa, 1973.) Meier consideră aceste rezultate statistice ca „fiind compatibile cu teoria lui Frankl care afirmă că toţi oamenii sunt capabili să găsească scopuri pline de sens, în jurul cărora să-şi orienteze vieţile”.

serie de situaţii în care el este pus, pe care într-un fel sau altul trebuie să le gestioneze, fiecare dintre ele având un sens anume, care-l priveşte doar pe el şi care i se adresează doar lui. Această autoînţelegere primordială îi spune lui că trebuie să facă toate eforturile pentru a da de urma acestui sens. Fenomenologia nu face decât să traducă această autoînţelegere în limbajul ştiinţific. Ea nu emite judecăţi de valoare despre nişte fapte oarecare, ci se mulţumeşte să constate aceste fapte cu privire la actele valorizante ale omului simplu. Logoterapia retraduce cunoaşterea elaborată de fenomenologie cu privire la posibilităţile de a găsi un sens în viaţă în limbajul omului simplu, pentru a-i da şi acestuia posibilitatea de a găsi un sens în viaţă.

Considerăm că acest lucru este perfect posibil. În acest context, doresc să citez cazul unei infirmiere, care mi-a fost prezentat cu ocazia unui seminar pe care l-am ţinut în cadrul Departamentului de Psihiatrie de la Universitatea Stanford. Această pacientă suferea de un cancer inoperabil, iar ea ştia acest lucru. Scăldată în lacrimi, ea a păşit în încăperea în care se adunaseră psihiatrii de la Stanford şi, cu o voce suspinândă, ne-a povestit despre viaţa ei, despre copiii ei talentaţi şi plini de succes, dar şi despre dificultatea pe care o avea acum de a-şi lua rămas-bun de la toate acestea. Recunosc că, până în acel moment, nu găsisem niciun punct de sprijin pornind de la care să introduc în discuţie vreun gând logoterapeutic de folos. Dar în faţa posibilităţii de a transforma unul dintre cele mai negative lucruri din ochii ei, lăsarea în urmă a acelui lucru preţios pentru ea, în ceva pozitiv, plin de sens, situaţia s-a schimbat. A fost suficient să o întreb ce crede că ar spune, într-o astfel de situaţie, o femeie care nu a avut copii. Sunt convins că nici viaţa unei femei fără copii

nu trebuie să rămână în niciun caz lipsită de sens. Dar pot să-mi imaginez foarte bine că o astfel de femeie ar fi întâi disperată, tocmai pentru că nu avea pe nimeni şi nimic acolo pe care ea „trebuia acum să-l lase în urmă” când se apropia momentul de a-şi lua rămas-bun de la lume. În această clipă, trăsăturile chipului ei s-au luminat. Dintr-odată, pacientei i-a fost clar că cel mai important lucru nu-l reprezintă faptul că trebuie să ne luăm rămas-bun, pentru că mai devreme sau mai târziu cu toţii trebuie să facem asta. Lucrul cu adevărat important este faptul că există ceva de care trebuie să ne despărţim. Ceva ce putem lăsa în urma noastră în ziua în care ne-a sunat ceasul, ceva ce reprezintă realizarea sensului şi a noastră înşine. Greu de descris uşurarea resimţită de pacientă după ce dialogul nostru socratic a luat această întorsătură copernicană.

Aş dori în continuare să compar intervenţia în stil logoterapeutic cu intervenţia în stil psihanalitic, aşa cum aceasta din urmă reiese dintr-o lucrare a lui Edith Weißkopf-Joelson (o adeptă americană a psihanalizei, convertită în prezent la logoterapie): „Efectul demoralizant al negării unui sens al vieţii, în special al unui sens mai profund, inerent suferinţei, poate fi ilustrat cu ajutorul unei psihoterapii aplicate de o terapeută freudiană unei femei ce suferea de un cancer incurabil”. Weißkopf-Joelson continuă, dându-i cuvântul lui K. Eissler: „Pacienta a făcut o comparaţie între plenitudinea de sens a vieţii ei de mai demult cu lipsa de sens din situaţia prezentă. Pe de altă parte, inclusiv acum, când nu mai putea să lucreze în meseria ei şi trebuia să stea întinsă în pat mai multe ore pe zi, viaţa ei părea, totuşi, să aibă un sens, spunea ea, prin faptul că existenţa ei era importantă pentru copiii ei, ea având astfel o misiune de îndeplinit. Dar, odată ce va fi

internată, fără speranţa de a se mai putea întoarce vreodată acasă, şi odată ce nu va mai fi capabilă să se mişte din pat, teama ei era că se va transforma într-un boţ de carne inutilă şi fetidă, viaţa ei pierzându-şi astfel orice sens. Era dispusă să suporte toate durerile, atâta vreme cât acest lucru mai avea încă un sens. Dar de ce voiam să o condamn să suporte toată suferinţa şi într-o fază în care viaţa îşi va fi pierdut deja sensul? I-am răspuns că, după părerea mea, făcea o mare eroare, pentru că întreaga ei viaţă era una lipsită de sens şi nici nu avusese vreodată unul, încă dinainte de a se îmbolnăvi. Găsirea unui sens în viaţă, am mai completat, era un lucru pe care filosofii încă se chinuiau în van să-l realizeze, iar singura diferenţă dintre viaţa ei din trecut şi cea prezentă consta pur şi simplu în faptul că în cea anterioară ea putuse să creadă încă într-un sens al vieţii, pe când în cea actuală nu mai putea face acest lucru. Ca atare, am insistat eu, ambele faze ale vieţii ei erau lipsite de sens în mod absolut. Confruntată cu această perspectivă, pacienta a reacţionat printr-o stare de perplexitate, recunoscând că nu putea să înţeleagă întru totul ce-i spuneam, aşa că a izbucnit în plâns”[53].

Nu doar că Eissler nu i-a insuflat pacientei credinţa că şi în suferinţă putem găsi un sens, dar mai mult decât atât, el i-a răpit-o şi pe aceea că întreaga viaţă ar putea avea chiar şi cel mai mărunt sens. Ne întrebăm cum ar putea nu doar un psihanalist, ci şi un terapeut comportamental să abordeze aceste situaţii ce ţin de tragismul condiţiei umane, precum propria moarte sau moartea cuiva apropiat. Unul dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai teoriei schimbării comportamentale ne spune că, în astfel

[53] K. Eissler, The Psychiatrist and the Dying Patient, New York, 1955, p. 190.

de cazuri, „pacientul ar trebui să stabilească contacte telefonice cu cei apropiaţi, să taie gazonul sau să spele vasele, iar terapeutul să laude sau să gratifice aceste activităţi ale pacientului”[54].

Dacă în suferinţa autentică pot detecta o ultimă posibilitate, cu siguranţă cea din urmă, de a găsi un sens, atunci ceea ce fac nu este să acord primul ajutor, ci ultimul. Vă ofer în continuare transcrierea unui dialog înregistrat dintre mine şi o pacientă, ce a avut loc în cadrul unuia din cursurile mele clinice. Discuţia cu această pacientă s-a desfăşurat în faţa auditoriului meu format din studenţi la medicină, filosofie şi teologie. Se înţelege de la sine că discuţia a fost una spontană şi improvizată, de la început până la sfârşit. Pacienta avea 80 de ani şi suferea de un cancer inoperabil.

Frankl: „Stimată doamnă Kotek, când vă uitaţi în urmă la viaţa dumneavoastră lungă, ce părere aveţi? Aţi avut o viaţă frumoasă?”

Pacienta: „Ah, domnule profesor! Trebuie să recunosc că am avut într-adevăr o viaţă bună. A fost atât de frumoasă! Şi trebuie să-i mulţumesc lui Dumnezeu pentru toate lucrurile pe care mi le-a dăruit. Am mers la teatru, am ascultat concerte. Familia în a cărei casă am slujit în Praga timp de mai multe decenii mă lua câteodată la concerte. Şi pentru toate aceste lucruri frumoase îi sunt recunoscătoare lui Dumnezeu!”

Însă eu am vrut să-i aduc în conştient disperarea ei inconştientă şi refulată. Trebuia să lupte cu ea, aşa cum a luptat Iacob cu îngerul, până când acesta l-a binecuvântat. Trebuia să o aduc până în punctul în care ea însăşi să-şi

[54] J. Wolpe, în American Journal of Psychotherapy 25, 1971, p. 362.

poată binecuvânta propria viaţă, să poată spune „Da!” destinului ei ce nu mai putea fi schimbat. Deşi sună paradoxal, am vrut să o fac să se îndoiască de sensul vieţii ei în plan conştient – căci în plan inconştient ea se îndoia deja de acest sens, doar că îşi refulase disperarea.

Frankl: „Vorbiţi despre nişte trăiri atât de frumoase, doamnă Kotek! Dar toate acestea vor dispărea în curând, nu-i aşa?”

Pacienta (gânditoare): „Da, toate astea se vor termina în curând”.

Frankl: „Credeţi că prin asta toate lucrurile frumoase pe care le-aţi trăit dispar cu totul de pe lume? Că vor deveni astfel lipsite de valoare, că vor fi distruse?”

Pacienta (aflată în continuare într-o stare de reflecţie): „Aceste lucruri frumoase pe care le-am trăit...”

Frankl: „Credeţi că cineva poate să şteargă cu buretele fericirea pe care aţi trăit-o? Credeţi că cineva o poate anula?”

Pacienta: „Aveţi dreptate, domnule profesor, nimeni nu poate anula ceea ce am trăit”.

Frankl: „Poate cineva să şteargă bunătatea pe care aţi întâlnit-o în viaţa dumneavoastră?”

Pacienta: „Nu, nici acest lucru nu se poate întâmpla”.

Frankl: „Poate cineva să facă să dispară ceea ce aţi realizat şi obţinut prin forţele proprii?”

Pacienta: „Aveţi dreptate, domnule profesor, nimeni nu poate să facă acest lucru”.

Frankl: „Sau ar putea oare cineva desfiinţa tot ceea ce aţi înfruntat cu vitejie şi curaj? Ar putea cineva să înlăture aceste lucruri din trecutul dumneavoastră? Dintr-un trecut în care aţi conservat şi cules toate aceste lucruri? În care aţi păstrat şi înmagazinat?”

Pacienta (mişcată acum până la lacrimi): „Nimeni nu poate să facă asta. Nimeni!” (După un oarecare timp:) „E-adevărat că am avut mult de suferit. Dar am încercat să accept loviturile pe care mi le-a dat viaţa. Vedeţi, domnule profesor, eu consider că suferinţa este o pedeapsă. Eu cred în Dumnezeu”.

În ceea ce mă priveşte, nu mi-aş fi luat niciodată dreptul de a vorbi despre sens în lumina unui sens religios şi de a lăsa apoi lucrurile la latitudinea pacientei. Însă de îndată ce atitudinea religioasă pozitivă a pacientei a ieşit la iveală, am socotit că nu mai exista niciun obstacol în calea includerii ei în psihoterapie.

Frankl: „Dar nu credeţi că suferinţa poate reprezenta şi o încercare? N-am putea privi lucrurile şi în sensul că Dumnezeu a vrut să vadă capacitatea doamnei Kotek de a suporta? Iar la final, el ar trebui să admită: «Da, le-a îndurat pe toate cu curaj!» Şi acum v-aş ruga să-mi spuneţi ce părere aveţi, ar putea oare cineva să anuleze aceste realizări?”

Pacienta: „Nu, nimeni nu poate să facă acest lucru”.

Frankl: „Aceste lucruri rămân, nu-i aşa?”

Pacienta: „Cu siguranţă că rămân!”

Frankl: „Doamnă Kotek, nu doar că aţi reuşit să realizaţi tot felul de lucruri în viaţa dumneavoastră, dar aţi scos tot ce era mai bun posibil chiar şi din suferinţa dumneavoastră! Şi, din acest punct de vedere, sunteţi un model pentru pacienţii noştri! Îi felicit pe ceilalţi pacienţi, colegii dumneavoastră de suferinţă, pentru faptul că vă pot lua ca exemplu!”

În acest moment, auditoriul a izbucnit în aplauze! Dar eu m-am întors din nou spre femeia în vârstă: „Vedeţi, doamnă Kotek? Aceste aplauze vă aparţin, ele sunt dedicate vieţii dumneavoastră, care reprezintă o mare realizare. Puteţi să fiţi mândră de o asemenea viaţă! Cât de puţini sunt oamenii care pot fi mândri de viaţa lor! Doresc să vă spun, doamnă Kotek, că viaţa dumneavoastră reprezintă un monument, un monument pe care nicio persoană de pe lumea asta nu-l poate dărâma!”

Bătrâna a părăsit încet sala de curs. O săptămână mai târziu a murit. A murit ca Iov: încărcată de ani. În ultima sa săptămână de viaţă, femeia nu a mai fost deprimată. Dimpotrivă, era mândră şi plină de credinţă. Se pare că am reuşit să-i arăt că şi viaţa ei fusese una plină de sens, dar, în acelaşi timp, că şi suferinţa ei avea un sens profund. După cum spuneam, înainte femeia se simţise apăsată de grija de a nu fi trăit decât o viaţă inutilă. Însă ultimele ei cuvinte, aşa cum au fost ele consemnate în fişa ei medicală, au fost următoarele: „Viaţa mea e un monument, aşa le-a spus domnul profesor studenţilor din sală. Viaţa mea nu a fost deci în zadar...”

12

Omul în căutarea sensului ultim[55]

Doamnelor şi domnilor, atunci când vine un conferenţiar de la Viena, cu siguranţă că vă aşteptaţi ca el să vorbească cu accent vienez. Într-adevăr, vorbesc cu accent vienez. Dacă el este însă şi psihiatru, atunci vă aşteptaţi, de asemenea, ca el să-şi înceapă conferinţa invocându-l pe Sigmund Freud. De ce nu? Cu toţii am învăţat de la Freud să vedem în om o fiinţă preocupată în principiu de un singur lucru: de căutarea plăcerii. În definitiv, Freud a fost cel care a introdus conceptul de „principiu al plăcerii”, iar coexistenţa unui principiu al realităţii nu contrazice sub nicio formă ipoteza lui, conform căreia căutarea plăcerii reprezintă motivaţia de bază a omului. După cum însuşi Freud a subliniat în mai multe rânduri, principiul realităţii se află în slujba principiului plăcerii, în sensul că el reprezintă o „modificare” a principiului plăcerii. Astfel, Eul ascultă de principiul realităţii „care doreşte şi el de fapt să obţină plăcere”[56] şi care „într-un anumit sens reprezintă o extindere a

[55] Înregistrare pe casetă audio (număr de catalog: L 19-186-85) a conferinţei „Oskar Pfister Award Lecture”, care a fost susţinută în limba engleză în 1958 cu ocazia întâlnirii anuale a Asociaţiei Americane de Psihiatrie din Dallas, Texas. Conferinţa a avut tema: „Man in Search of Ultimate Meaning”.

[56] S. Freud, Introducere în psihanaliză (Opere esenţiale, vol. 1), Bucureşti, Trei, 2010, p. 398.

principiului plăcerii cu alte mijloace”[57]. În acest fel, „o plăcere momentană, nesigură în urmările ei, e abandonată, însă doar pentru a câştiga în acest nou mod o plăcere sigură, care apare mai târziu”[58]. Dar cu toate acestea, nu avem voie să trecem cu vederea sau să uităm faptul că principiul plăcerii – cel puţin aşa cum îl descrie Freud – nu se află, la rândul lui, decât în slujba unui alt principiu mai cuprinzător, şi anume în serviciul principiului homeostaziei, în sensul lui B.W. Cannon[59]. Scopul acestui principiu îl constituie reducerea tensiunilor interne, în vederea menţinerii sau restabilirii echilibrului interior. Tot astfel a descris Freud şi „aparatul psihic”, „intenţia” lui fiind aceea de a „domina şi suprima mulţimea de stimuli, de mărimi de excitaţie”[60].

Ceea ce lipseşte dintr-o astfel de imagine a omului este nici mai mult, nici mai puţin decât acea caracteristică fundamental ontologică a fiinţării umane (Dasein), pe care eu o numesc transcenderea de sine a existenţei. Prin aceasta vreau să spun că tot ceea ce ţine de fiinţa umană trimite la ceva mai înalt decât sine, la ceva diferit de ea însăşi – la ceva sau la cineva! Cu alte cuvinte, omul nu este preocupat în mod profund şi ultim de nişte condiţii interioare oarecare, indiferent că e vorba de plăcere sau de homeostazie, ci omul este orientat spre lume, spre

---

[57] H. Hartmann: Ich-Psychologie und Anpassungsproblem, în Psyche 14, 1960, p. 81.

[58] S. Freud, „Formulări despre cele două principii ale funcţionării psihice”, în Psihologia inconştientului (Opere esenţiale, vol. 3), Bucureşti, Trei, 2010, pp. 18–19.

[59] B.W. Cannon: The Wisdom of the Body, New York, 1932.

[60] S. Freud, Introducere în psihanaliză, ed. cit., p. 398.

lumea exterioară, în interiorul căreia el este preocupat de găsirea unui sens pe care să-l împlinească sau a unui om pe care să-l poată iubi. Datorită caracterului prereflexiv şi ontologic al autoînţelegerii umane, individul ştie cumva că el se poate actualiza tocmai în măsura în care el uită de sine. Dar el poate uita de sine doar în măsura în care poate servi unei cauze mai înalte decât el însuşi sau poate iubi o persoană, alta decât el.

Se pare că nici cea de-a doua dintre cele două şcoli vieneze clasice de psihoterapie – psihologia individuală a lui Alfred Adler – nu ia suficient în considerare transcenderea de sine a existenţei. Adler priveşte omul ca pe o fiinţă dornică să-şi depăşească o anumită stare interioară – sentimentul de inferioritate –, de care încearcă să scape prin dezvoltarea unei străduinţe către superioritate – un concept congruent în mare măsură cu „voinţa de putere” a lui Nietzsche.

Atâta timp cât teoria motivaţiei pivotează în jurul „voinţei de plăcere” – după cum am putea redenumi principiul plăcerii în sensul lui Freud – sau în jurul aspiraţiei către superioritate, în sensul lui Adler, vorbim despre psihanaliză ca „psihologie abisală”. Prin contrast, o „psihologie a înălţimilor”[61] ar include în imaginea ei despre om şi o anumită categorie de aspiraţii aflate „dincolo de principiul plăcerii” şi de voinţa de putere. Iar printre aceste tendinţe, căutarea sensului se află pe primul loc. Oskar Pfister recomandase deja în 1904 ca cercetarea să se orienteze în această direcţie, afirmând că „în contrast cu psihanaliza, recunoaşterea înălţimilor spirituale ale naturii umane este

[61] V.E. Frankl, „Zur geistigen Problematik der Psychotherapie”, în Zeitschrift für Psychotherapie 10, 1938, p. 33.

mai importantă, iar aceste înălţimi sunt la fel de puternice ca adâncurile ei”.

Psihologia înălţimilor nu este un substitut pentru psihanaliză (înţeleasă ca „psihologie abisală”), ci reprezintă o completare a ei, chiar dacă e o completare indispensabilă. Ea se concentrează pe acest fenomen atât de specific omului, nevoia de sens – cea mai umană dintre toate nevoile umane. Din această perspectivă, ea se opune celor două teorii ale motivaţiei, psihanaliza şi psihologia individuală, prin conceptul de „voinţă de sens”[62].

În prezent, voinţa de sens este o nevoie frustrată la scară largă. Omul de astăzi este luat tot mai mult în stăpânire de un sentiment al lipsei de sens, care adesea este acompaniat de un sentiment de „vid interior”. Este vorba despre ceea ce eu am descris cu termenul de „vid existenţial”[63]. În principal, acesta se manifestă sub formă de plictiseală şi apatie. În timp ce plictiseala denotă o pierdere a interesului – a interesului faţă de lume –, apatia indică o lipsă de iniţiativă – iniţiativa de a schimba ceva în lume, de a o îmbunătăţi!

Dar atât despre fenomenologia vidului existenţial! Ce putem spune însă despre răspândirea sa, despre epidemiologia sa? Daţi-mi voie să aleg la întâmplare un pasaj din Psihoterapia existenţială a lui Irvin D. Yalom[64]: „Astfel, din patruzeci de pacienţi, doisprezece (30 de

---

[62] V.E. Frankl, Der unbedingte Mensch, Viena, 1949.

[63] V.E. Frankl, Pathologie des Zeitgeistes, Viena, 1955.

[64] Irvin Y. Yalom: Psihoterapia existenţială, Editura Trei, Bucureşti, 2010, p. 518.

procente) au avut probleme mari implicând sensul (cum reiese din autoevaluări şi evaluările terapeuţilor independenţi)”. În ceea ce mă priveşte, eu nu cred că orice caz de nevroză (sau chiar de psihoză) poate fi explicat pe baza sentimentului lipsei de sens. Dar nu cred nici că sentimentul lipsei de sens conduce cu necesitate, în fiecare caz în parte, la nevroză. Cu alte cuvinte, nu orice nevroză este „noogenă”[65], adică provine dintr-un vid existenţial, tot aşa cum nici vidul existenţial nu este patogen în orice situaţie, deci cu atât mai puţin patologic. Capacitatea de a ne întreba cu privire la sensul vieţii, dar şi de a pune sub semnul întrebării acest sens este mai degrabă un privilegiu de care se poate bucura doar omul. Niciun animal nu-şi ridică o asemenea întrebare, nici măcar gâştele cenuşii cu care vorbea Konrad Lorenz.

Dacă vidul existenţial nu poate fi considerat de natură noogenă sau psihogenă, el poate fi considerat în schimb o nevroză sociogenă. Societatea industrializată este axată pe satisfacerea tuturor nevoilor umane, iar corolarul ei, societatea de consum, este concentrată pe crearea continuă a unor noi şi noi nevoi, pe care să le poată apoi satisface. Dar în acest tablou, tocmai cea mai umană dintre toate nevoile posibile, nevoia de sens, este cea care rămâne nesatisfăcută. Industrializarea vine la pachet cu urbanizarea şi îl dezrădăcinează astfel pe om, înstrăinându-l de tradiţii şi de valorile transmise prin aceste tradiţii. În aceste condiţii, înţelegem atunci de ce în special generaţia tânără este cea care suferă de sentimentul lipsei de sens, lucru demonstrat de cercetările empirice. Doresc să amintesc aici de sindromul nevrotic colectiv format din triada „dependenţă, agresivitate şi

[65] V.E. Frankl, „Über Psychotherapie”, în Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde 3, 1951, p. 461.

depresie”, sindrom datorat sentimentului lipsei de sens. Pentru a mă limita la un singur exemplu: dintre dependenţii de droguri studiaţi de Stanley Krippner, 100% dintre ei sufereau de faptul că toate lucrurile li se păreau pur şi simplu fără sens.

Acum a sosit însă momentul să ne întrebăm: Ce înţelegem de fapt prin „sens”? În logoterapie, sensul nu reprezintă ceva abstract, ci este vorba despre un sens cât se poate de concret, mai exact, sensul concret al unei situaţii cu care o persoană, la fel de concretă, se confruntă. În ceea ce priveşte însă perceperea unui astfel de sens, trebuie spus că ea se situează undeva între o percepere de tip Gestalt, în sensul psihologiei formei a lui Max Wertheimer, şi o experienţă de tip „Aha!”, în sensul conceptului lui Karl Bühler. Atât Kurt Lewin, cât şi Max Wertheimer[66] au descris „caracterul de provocare” inerent unei situaţii date. Într-adevăr, orice situaţie de viaţă cu care ne confruntăm reprezintă o provocare pentru noi, ne ridică o întrebare la care încercăm să oferim un răspuns prin faptul că acţionăm într-un fel sau altul în privinţa ei, într-un cuvânt, o receptăm ca pe o chemare la luptă. Astfel, perceperea sensului se deosebeşte de conceptul clasic al perceperii de tip Gestalt prin faptul că, în cazul celei din urmă, devenim brusc conştienţi de o „figură” ce se profilează pe un „fundal”, în timp ce perceperea sensului, aşa cum o înţeleg eu, poate fi definită drept conştientizarea subită a unei posibilităţi profilate pe fundalul realităţii.

Nu cred că mai e nevoie să menţionăm faptul că noi, psihiatrii, nu suntem în poziţia să le „prescriem” pacienţilor noştri sensul vieţii. Sensul nu poate fi dobândit

---

[66] „Some Problems in the Theory if Ethics”, în M. Henle (coord.), Documents of Gestalt Psychology, Berkeley, 1961.

printr-o reţetă. Însă ce putem face este să-i ajutăm pe pacienţi să înţeleagă că în funcţie de posibilităţi, viaţa noastră este întotdeauna una plină de sens în orice condiţii şi că aşa va rămâne până în ultimul moment. Nu mai puţin de 20 de cercetători au adus dovezi empirice pentru susţinerea ideii că omul este în mod fundamental capabil să găsească un sens în viaţă, independent de gen, vârstă, coeficient de inteligenţă (IQ), nivel de educaţie, structură de personalitate, mediu şi – cel mai remarcabil – indiferent dacă este sau nu o persoană religioasă, iar dacă este religioasă, indiferent de confesiunea căreia îi aparţine. Mă refer aici la lucrările lui Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlac, Kratochvil, Levinson, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell şi Young. (Pe unii dintre aceşti cercetători i-aţi putut vedea citaţi în capitolele de mai sus.)

Rezultatele acestor cercetări ştiinţifice sunt în contradicţie cu sentimentul lipsei de sens, dar confirmă caracterul prereflexiv şi ontologic al înţelegerii umane de sine şi a sensului. Analiza fenomenologică a acestor aspecte ne permite să aruncăm o privire asupra felului în care „omul de rând” procedează cu privire la găsirea sensului în viaţă şi la împlinirea lui. După toate aparenţele, el are la dispoziţie trei căi. Pe prima dintre ele, omul ajunge la un sens printr-o acţiune pe care o întreprinde sau printr-o operă pe care o creează. A doua cale constă în faptul că omul are anumite trăiri sau întâlneşte pe cineva; cu alte cuvinte, sensul poate fi găsit nu doar în muncă, ci şi în iubire. În afară de aceste două căi, omul ştie că mai există o a treia cale ce-l poate conduce la sens: ori de câte ori se confruntă cu o situaţie pe care nu o poate schimba, el are întotdeauna posibilitatea să-şi schimbe atitudinea faţă de

acea situaţie – atitudinea şi pe el însuşi, crescând şi maturizându-se, înălţându-se mai presus de sine. Acest lucru este valabil în egală măsură pentru toate cele trei componente ale „triadei tragice”, formate din suferinţă, vinovăţie şi moarte. Suferinţa o putem transforma în realizări şi abilităţi, vinovăţia – în capacitatea de schimbare, iar caracterul efemer al fiinţării umane – într-un îndemn la acţiuni responsabile[67].

Modul în care omul poate transforma o tragedie personală într-un triumf uman poate fi ilustrat cu ajutorul următoarei poveşti relatate de episcopul Georg Moser. La câţiva ani după cel de-al Doilea Război Mondial, un medic consultă o femeie evreică, care purta o brăţară de aur încrustată cu dinţi de lapte aparţinând copiilor ei. Medicul remarcă: „Ce brăţară frumoasă!”, la care femeia răspunse: „Da! Acest dinţişor a fost al lui Miriam, acesta i-a aparţinut lui Esther, acesta, lui Samuel...” A înşirat toate numele fiicelor şi fiilor ei, în ordinea vârstei. „Nouă copii”, adăugă ea, „toţi au murit în camera de gazare”. Şocat, medicul întrebă: „Şi cum puteţi trăi cu o astfel de brăţară?” Cu o voce reţinută, femeia răspunse: „Am preluat în Israel conducerea unui orfelinat”.[68]

După cum se vede, un sens poate fi extras şi din suferinţă, ceea ce demonstrează că sensul vieţii este unul necondiţionat. Dar acest lucru vrea să însemne oare că suferinţa este indispensabilă pentru găsirea unui sens? Nu, aceasta ar fi o gravă neînţelegere! În niciun caz nu vreau

---

[67] V.E. Frankl, Der leidende Mensch. Antropologische Grundlagen der Psychotherapie, Berna, 1984.

[68] G. Moser, Wie finde ich zum Sinn des Lebens?, Freiburg im Breisgau, 1978, citat în V.E. Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München, 1985.

să spun că suferinţa este necesară, ci că sensul este posibil în ciuda suferinţei, şi nu neapărat prin suferinţă. Trebuie totuşi să acceptăm că suferinţa este inevitabilă, cu alte cuvinte, cauza ei nu poate fi remediată şi înlăturată, indiferent dacă e vorba despre o cauză biologică, psihologică sau sociologică. Dacă un carcinom poate fi operat, bineînţeles că pacientul va fi operat. Dacă un pacient vine în cabinetul nostru cu o nevroză, evident că vom face tot ceea ce ne stă în putinţă pentru a-l elibera de ea. Iar dacă societatea este cea bolnavă, atunci vom apela la o acţiune politică, în măsura în care acest lucru este posibil. O suferinţă nenecesară este mai degrabă una masochistă, nu una eroică.

Am afirmat la începutul discuţiei noastre că, pentru logoterapie, sensul înseamnă sensul concret al unei situaţii cu care este confruntată o persoană, de asemenea concretă. În afară de aceasta, mai există un sens ultim, mai cuprinzător. Cu cât un sens este mai cuprinzător, cu atât el este mai greu de înţeles. Este vorba despre sensul întregului, de sensul vieţii ca întreg. Şi nu cred că există vreun psihiatru sau, în general, vreun om de ştiinţă care să conteste, pe baza unor ipoteze a priori sau a unor premise de natură ideologică, până şi simpla posibilitate a unui astfel de sens universal. (Care e altceva decât sensul specific, particular.) Dar cum se raportează „sensul concret al unei situaţii” la acest sens universal? Apelând la o analogie, să ne gândim la un film. El este format din mii şi zeci de mii de cadre distincte, fiecare dintre ele avându-şi sensul lui. Dar nu putem descifra sensul întregului film decât spre finalul lui, cu condiţia să fi înţeles întâi sensul fiecărei scene în parte. Nu acelaşi lucru se întâmplă şi în viaţă? Sensul vieţii nu ni se revelează oare – dacă ni se revelează! – abia spre sfârşitul ei? Iar acest sens ultim nu

depinde şi el, la rândul lui, de împlinirea sau neîmplinirea sensului fiecărei situaţii în parte, în funcţie de cele mai bune cunoştinţe pe care le avem la dispoziţie?

Am plecat de la premisa că sensul ultim scapă complet înţelegerii intelectuale. Dar putem apela la o extrapolare şi doresc să vă prezint cu ajutorul unui exemplu concret ceea ce vreau să spun. Într-una din zile m-am nimerit într-o şedinţă terapeutică de grup, condusă de asistentul meu, dr. K. Grupul tocmai discuta cazul unei femei care încercase să se sinucidă după ce băiatul ei în vârstă de 11 ani murise din cauza unei apendicite. Femeia fusese internată în clinica noastră. M-am alăturat discuţiei spunând: „Imaginaţi-vă că unei maimuţe i se fac mai multe injecţii dureroase, cu scopul de a obţine un ser împotriva poliomielitei. Ar putea înţelege vreodată maimuţa de ce trebuie să sufere?” Grupul a răspuns la unison că bineînţeles că maimuţa nu este capabilă să înţeleagă raţionamentele omului care face experimente pe ea, pentru că ei nu-i este accesibilă lumea umană, nu poate intra în dimensiunea ei. Am continuat cu următoarea întrebare: „Dar cum stau lucrurile în privinţa omului? Oare lumea lui este un fel de staţie finală, dincolo de care nu mai există nimic? Nu ar trebui să presupunem mai degrabă că şi dincolo de lumea umană se află o lume inaccesibilă omului, o lume în care întrebarea cu privire la sensul suferinţei umane şi-ar putea găsi un răspuns?”[69] Întâmplarea a făcut ca grupul să fie format din participanţi complet nereligioşi. Însă cu toţii au fost de acord că o astfel de lume, de o dimensiune mai înaltă decât cea umană, poate fi cel puţin imaginată, fără să trebuiască să credem în ea. Această lume îi este omului la fel de puţin accesibilă precum îi este maimuţei dimensiunea umană.

---

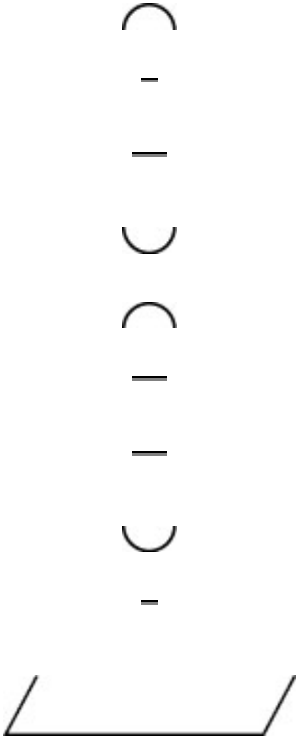
[69] V.E. Frankl: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München, 1985.

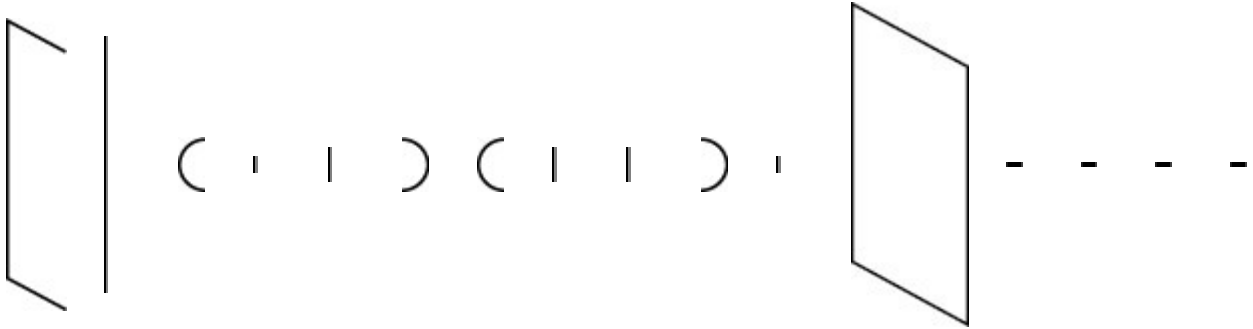
Dacă această lume, aflată într-o dimensiune mai înaltă decât cea umană, nu ne este accesibilă nici cu ajutorul „raţiunii pure”, nici cu ajutorul intelectului pur, cu alte cuvinte, ea nu este comprehensibilă nici pe cale pur raţională, nici pe cale pur intelectuală, atunci cu atât mai mult acest lucru este valabil în cazul oricărei încercări de natură ştiinţifică de a o înţelege. În acest fel se explică faptul că sensul ultim nu-şi găseşte locul în perspectiva ştiinţifică asupra lumii. Dar acest lucru înseamnă oare că însăşi lumea ar fi lipsită de sens? Cred mai degrabă că, în privinţa sensului ultim, ştiinţa este oarbă. Schrödinger avea dreptate atunci când afirma că ştiinţele exacte nu au capacitatea de a întrevedea sensul şi finalitatea unui întreg. În interiorul graniţelor ştiinţelor, sensul nu apare. Pur şi simplu, secţiunea transversală a realităţii, la care recurge ştiinţa, nu întâlneşte acest sens.

Să luăm, de exemplu, modelul lui Jacques Monod, care afirmă că orice formă de viaţă se naşte din combinaţia dintre mutaţii şi selecţie: „(...) la originea oricărei noutăţi, a oricărei creaţii în biosferă se află numai întâmplarea, hazardul. Pura întâmplare, doar întâmplare, libertate absolută, dar oarbă, chiar la rădăcina extraordinarului edificiu al evoluţiei: această noţiune centrală a biologiei moderne nu mai este astăzi o ipoteză printre altele posibile sau imaginabile. Ea este singura imaginabilă, fiind singura compatibilă cu datele observaţiei şi experimentului. Şi nimic nu ne permite să presupunem (sau să sperăm) că va trebui sau va fi posibil să revizuim concepţiile noastre în această privinţă”[70]. Bineînţeles că mutaţiile apar ca întâmplări pure în planul transversal al

[70] Jacques Monod, Hazard şi necesitate. Eseu despre filozofia naturală a biologiei moderne, trad. de Sergiu Săraru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 101.

„ştiinţelor exacte”. Dacă ştiinţa nu poate sesiza niciun fel de teleologie, atunci trebuie să fim atenţi la felul în care ne referim la această lipsă: în planul de proiecţie al ştiinţei, teleologia nu se manifestă, ea nu este atinsă de acest plan transversal. Însă acest lucru nu exclude faptul că ea ar putea să existe într-o dimensiune mai înaltă. Neacceptarea şi negarea posibilităţii unei teleologii aparţinând unei dimensiuni dincolo de cea ştiinţifică nu se mai numeşte empirism, ci filosofie, dar nu este vorba despre o filosofie condusă de o reflecţie critică, ci de una diletantistă şi învechită.





Să ne imaginăm o linie curbă într-un plan vertical ce intersectează perpendicular un plan orizontal. Ceea ce rămâne în urma curbei în planul secţionat nu sunt altceva decât nişte puncte de intersecţie izolate, cinci puncte neconectate între ele. Însă lucrurile stau astfel doar în mod aparent, este doar o impresie faptul că ele nu ar fi conectate unele cu altele. În realitate, punctele sunt unite între ele de linia curbă, dar legăturile dintre ele nu se regăsesc în interiorul planului orizontal, ci în exteriorul acestuia, mai exact, deasupra şi dedesubtul lui.

Să încercăm să transpunem acum acest lucru şi asupra acelor evenimente ce nu par să fie conectate între ele de un sens anume, de exemplu, asupra mutaţiilor biologice aparent lipsite de sens. În planul transversal al „ştiinţei”, ele apar ca pure întâmplări, în timp ce sensul lor – indiferent că e unul „înalt” sau unul „de jos”, în funcţie de locul unde se află curba, deasupra sau dedesubtul planului orizontal – se poate observa doar într-un alt plan, în cel transversal. Cu alte cuvinte, nu totul poate fi înţeles în aceşti termeni ai unor legături cu sens, deci în înţeles teleologic (legat de un scop ultim); unele lucruri nu pot fi

explicate prin raportarea la o finalitate, ci doar cauzal. Dar, cel puţin, putem înţelege astfel de ce lucrurile sunt şi trebuie să fie într-un anume mod, de ce un lucru este şi trebuie să fie aparent lipsit de sens şi cum, în pofida acestei situaţii, putem crede într-un sens ascuns în fundal sau aflat într-un plan mai înalt, unde trebuie să-l urmăm[71].

Acolo unde ştiinţa renunţă, credinţa îi ia locul. Dacă un lucru nu este cognoscibil, asta nu înseamnă că el este de necrezut. E-adevărat, nu putem şti pe cale intelectuală dacă până la urmă totul e lipsit de sens sau dacă există un sens ascuns în spatele oricărui lucru. Însă chiar dacă nu putem oferi un răspuns intelectual la această întrebare, putem lua, totuşi, faţă de ea, o decizie existenţială. Dacă argumentele pro şi contra privitoare la întrebarea dacă lucrurile au un sens ultim sunt în număr egal, atunci putem înclina balanţa aşezând greutatea propriei noastre fiinţe în talerul argumentelor pro. Tocmai acest lucru înseamnă a ne decide pentru una dintre cele două posibilităţi de gândire[72]. În faţa lor, omul cu credinţă-în-sens îşi dă acordul: „Aşa să fie! Amin! Mă decid să acţionez «ca şi cum» viaţa ar presupune o capacitate nelimitată de înţelegere, deasupra capacităţii noastre finite, adică ar presupune un «supra-sens»„. Într-un plan

[71] V.E. Frankl, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München, 1985.

[72] „Omul nu mai ia atunci această hotărâre, nu mai alege una sau alta dintre posibilităţi pe baza unei legi de natură logică, ci se decide din adâncul fiinţei sale. Însă de un lucru putem fi siguri: dacă omul se hotărăşte în favoarea credinţei într-un sens ultim, într-un suprasens al fiinţei, atunci această credinţă se va manifesta, ca orice altă credinţă, în mod creator. Pentru că... alegerea unei posibilităţi de gândire implică mai mult decât o simplă alegere – ea înseamnă actualizarea unei simple potenţialităţi de gândire.” (V.E. Frankl, ... trozdem Ja zum Leben sagen, Viena, 1946).

secund, se cristalizează o definiţie în adevăratul sens al cuvântului: „Credinţa nu este o formă oarecare de gândire, ce se restrânge la realitatea care este gândită, ci este o formă de gândire sporită de existenţialitatea celui care gândeşte”[73].

Şi cum procedează bărbatul sau femeia „de rând” atunci când sunt confruntaţi cu „non-cognoscibilul”? Sau am putea reformula întrebarea în felul următor: V-aţi aflat vreodată pe o scenă? Dacă da, atunci vă amintiţi cu siguranţă că din cauza luminii reflectoarelor, vedeaţi în faţa dumneavoastră mai degrabă o mare gaură neagră decât publicul[74]. În ciuda acestei „orbiri”, nu v-a trecut prin minte să vă îndoiţi de prezenţa spectatorilor în sală, nu-i aşa? Ei bine, acest lucru este valabil pentru majoritatea populaţiei de pe planeta noastră: orbiţi de „aparenţa” cotidianităţii, majoritatea oamenilor umple „marea gaură neagră” cu simboluri. Omul are deci această nevoie „să vadă ceva” în nimicul cu care se confruntă – ceva sau, mai bine zis, pe cineva. Din acest punct de vedere, acest om este pe aceeaşi lungime de undă cu existenţialismul, care, aşa cum îl înţeleg eu, se reduce la următoarea teză: „Nothingness is really no-thing-ness” (Nimicul înseamnă a-nu-fi-un-lucru). Asta înseamnă că o fiinţă ultimă – ca pandant al „sensului ultim” –, într-un cuvânt: Dumnezeu, nu este un lucru oarecare printre toate celelalte, ci este chiar „fiinţa însăşi”, după cu o numeşte Martin Heidegger. De unde reiese că nu putem aşeza pur şi simplu pe acelaşi nivel această „supra-fiinţă” (dacă-mi permiteţi să o numesc astfel), aflată cumva deasupra acestei lumi, cu „fiinţările-aflate-în-lume” (Martin Heidegger) care

[73] V.E. Frankl, Der unbedingte Mensch, Viena, 1949.

[74] V.E. Frankl, Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit, Viena, 1947.

populează această lume, adică cu lucrurile „mundane”. Ar însemna să cădem în aceeaşi eroare pe care a făcut-o un băieţel când mi-a spus odată că el ştie foarte exact ce vrea să se facă atunci când va fi mare: „acrobat de circ sau Dumnezeu”. El vorbea despre Dumnezeu ca şi cum a fi Dumnezeu era o meserie printre multe alte meserii.

Să ne întoarcem acum la simbol. Prăpastia, ca să nu zic abisul, dintre simbolizant şi acel ceva care e simbolizat devine dureros de evidentă în cazul supra-fiinţei. Doar pentru că simbolul nu poate, pur şi simplu, să fie vreodată identic cu lucrul pe care îl reprezintă, acest lucru nu constituie o justificare pentru noi să ne abţinem sau să renunţăm la acţiunea simbolizării. Să ne gândim la un tablou înfăţişând un peisaj şi un cer deasupra lui. Orice pictor sau cel puţin orice reprezentant al realismului „ne va face să ne îndreptăm privirea” către cer, pictând câţiva nori. Dar norii nu sunt oare tocmai acel lucru care nu este identic cu cerul? Norii mai degrabă ne fură privirea şi ne împiedică să vedem cerul în mod direct. Şi, cu toate acestea, norii sunt simbolul cel mai potrivit şi mai simplu pentru reprezentarea cerului.

În mod similar, şi divinul este simbolizat în general cu ajutorul a ceva ce el nu este. Atributele divine sunt şi rămân pur şi simplu caracteristici umane, dacă nu chiar prea umane. Nici Dumnezeu nu este scutit de portretizarea sa într-o formă mai mult sau mai puţin antropomorfă. Din cauza acestor ingrediente antropomorfe, ar trebui oare să respingem în totalitate dimensiunea religioasă? Dar oare nu chiar apropierea (asimptotică), la un nivel mai degrabă simbolic decât abstract, de secretul şi misterul adevărului ultim ne conduce la un rezultat mai bun? Konrad Lorenz, da, însuşi Konrad Lorenz, a fost cel care, în cadrul unui interviu

televizat recent, a declarat următoarele: „Dacă veţi compara veridicitatea concepţiei despre lume a unei ţărănci de la munte cu cea a lui B.F. Skinner, veţi descoperi că ţăranca, cea care crede în concepţia imaculată a Mariei, în Domnul cel iubit şi în toţi sfinţii, este mai aproape de adevăr decât behavioristul”[75].

Pe de altă parte, bineînţeles că vom da peste tot felul de capcane dacă ne vom apropia într-un mod necritic de antropomorfism. Putem ilustra acest lucru cu următoarea glumă: „La ora de religie, profesorul le vorbeşte copiilor despre minunile făcute de Dumnezeu: «A fost odată un bărbat sărac, a cărui soţie murise pe patul de naştere. Bărbatul nu avea bani să-şi poată permite o dădacă, aşa că Dumnezeu a înfăptuit o minune şi a făcut în aşa fel încât bărbatului a început să-i crească o pereche de sâni. Acum, el putea să-şi alăpteze singur bebeluşul». La auzul acestei poveşti, unul din băieţii din clasă întreabă: «Sincer să fiu, nu prea înţeleg, domnule profesor! N-ar fi fost mai simplu dacă Dumnezeu ar fi făcut în aşa fel încât bărbatul să găsească pe stradă, aparent din întâmplare, nişte bani? El şi-ar fi permis astfel o doică, iar Dumnezeu nu ar fi trebuit să înfăptuiască nicio minune». La care profesorul răspunde: «Prostule! Dacă Dumnezeu poate să facă o minune, de ce să arunce cu banii pe fereastră?!»„[76]

Putem să definim acum religia ca pe un sistem de simboluri – şi e vorba de nişte simboluri pentru acele lucruri pe care nu le putem cuprinde în concepte şi pe care nu le putem exprima în cuvinte. Dar nevoia de a crea şi de a utiliza simboluri nu este oare o caracteristică fundamentală a condiţiei umane? Iar capacitatea de a

[75] Konrad Lorenz, Franz Kreuzer, Leben ist Lernen, München, 1981.

[76] V.E. Frankl, Der leidende Mensch, Berna, 1984.

vorbi şi de a înţelege cele spuse nu este oare o trăsătură constitutivă a fiinţei umane? Din acest motiv, este legitim să definim diversele limbi particulare, dezvoltate de omenire pe parcursul istoriei sale, tot ca pe nişte „sisteme de simboluri”.

Dar atunci când comparăm religia cu limba, trebuie să ţinem cont de faptul că nimeni nu este îndreptăţit să susţină faptul că limba lui maternă ar fi superioară tuturor celorlalte limbi. Omul poate ajunge la adevăr în orice limbă, la unicul adevăr, la fel cum poate greşi sau minţi în orice limbă. Şi tot astfel, omul poate ajunge la Dumnezeu cu ajutorul oricărei religii – la unicul Dumnezeu[77]. Altfel spus, noi ne confruntăm nu doar cu un pluralism lingvistic, ci şi cu unul religios, lucru reprezentat de faptul că religia ni se prezintă sub forma unei multitudini de confesiuni. La fel, niciuna din aceste confesiuni nu poate pretinde pentru sine supremaţia în raport cu toate celelalte. Ne putem imagina că, mai devreme sau mai târziu, pluralismul religios va fi depăşit şi înlocuit de un universalism religios? Nu cred. Nu cred că este probabil ca un fel de esperanto religios să-şi facă apariţia. Dimpotrivă! Cred că ceea ce se întrezăreşte nu este o religiozitate universală, ci o religiozitate personală, profund personalizată, care-i va permite oricărei fiinţe umane să-şi găsească propriul ei limbaj când i se adresează lui Dumnezeu[78]. Gordon W. Allport priveşte în special hinduismul ca pe o „formă rară de religie instituţională, ce recunoaşte individualitatea ultimă a sentimentului religios”[79].

---

[77] V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg im Breisgau, 1987.

[78] Ibidem.

[79] G.W. Allport: The Individual and His Religion, New York, 1956.

Acest lucru implică oare faptul că vor dispărea diversele confesiuni, respectiv organizaţiile şi instituţiile lor? Nici asta nu cred, pentru că oricât de diferite ar fi între ele multiplele stiluri personale prin care oamenii caută sensul ultim şi oricât de diverse sunt modurile în care i se adresează fiinţei supreme, există şi vor continua întotdeauna să existe şi anumite ritualuri şi simboluri comune. Tot astfel, deşi există o mulţime de limbi, unele din ele împărtăşesc un alfabet comun.

Recunosc că, pentru mine, religia în sensul cel mai larg al cuvântului are prea puţin de-a face cu acea concepţie confesională limitată şi cu consecinţele ei; religia nu înseamnă, pentru mine, acea perspectivă religioasă mărginită ce vede în Dumnezeu o simplă fiinţă preocupată doar de atragerea unui număr cât mai mare de oameni care să creadă în el, sub forma prescrisă de una dintre aceste confesiuni. „Pur şi simplu, crede!”, ni se spune, „şi totul va fi OK!”. Dar nu pot să-mi imaginez că are sens momentul în care o biserică îmi cere să cred. Eu nu pot să vreau să cred, aşa cum nu pot să vreau să iubesc, deci nu mă pot forţa să iubesc, la fel cum nu pot să mă constrâng să sper, în pofida realităţii pe care o cunosc. Există pur şi simplu lucruri care nu pot fi „vrute” şi care, din acest motiv, nu pot apărea la o simplă comandă sau la un simplu ordin. De exemplu, nu pot să râd la comandă. Dacă cineva vrea ca eu să râd, atunci trebuie să mă facă să râd, spunându-mi, de pildă, o glumă. Tot astfel stau lucrurile şi în privinţa iubirii şi a credinţei: ele nu pot fi manipulate. Ca fenomene intenţionale, iubirea şi credinţa se ivesc mai degrabă atunci când un conţinut şi un obiect adecvat îşi fac apariţia[80]. Dacă vrem să determinăm pe cineva să

[80] V.E. Frankl: Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg im Breisgau, 1987.

creadă în Dumnezeu, atunci trebuie să i-l prezentăm pe Dumnezeu într-o formă plauzibilă („believable”), dar mai ales, noi înşine trebuie să acţionăm într-un mod credibil („credible”). Cu alte cuvinte, trebuie să procedăm exact invers decât o fac acele confesiuni care aparent n-au nimic mai bun de făcut decât să lupte una împotriva celeilalte şi să-şi fure una alteia credincioşii.

Vorbeam mai înainte de o religiozitate cu ajutorul căreia fiecare din noi îşi va putea găsi propriul său limbaj personal atunci când i se adresează lui Dumnezeu. Într-adevăr, relaţia Eu–Tu, în care Martin Buber vede esenţa existenţei spirituale, îşi găseşte încununarea în rugăciune, în special în structura ei dialogală. Însă trebuie să ţinem cont de faptul că nu există doar dialoguri inter-personale, ci şi intra-personale, şi anume discuţiile cu noi înşine, solilocviile. În acest context, aş dori să vă fac cunoscută o definiţie a lui Dumnezeu, o definiţie operaţională, la care am ajuns la vârsta de 15 ani, moment de care îmi amintesc foarte bine. Definiţia mea sună în felul următor: Dumnezeu este partenerul celor mai intime dialoguri cu noi înşine. În mod concret, acest lucru înseamnă că ori de câte ori suntem singuri cu noi înşine, ori de câte ori vorbim cu noi în cea mai amplă solitudine şi cu cea mai mare sinceritate, cel căruia ne adresăm în astfel de discuţii poate fi numit în mod legitim Dumnezeu, indiferent dacă ne considerăm atei sau credincioşi. În contextul unei definiţii operaţionale, această diferenţiere devine irelevantă. Definiţia noastră rămâne neatinsă de separarea între o concepţie despre lume de natură teistă şi una ateistă. Diferenţa îşi face simţită prezenţa doar atunci când una dintre cele două tabere susţine că e vorba doar despre nişte monologuri şi nimic mai mult, în timp ce cealaltă tabără consideră că omul poartă „dia-loguri”,

indiferent că e sau nu conştient de acest lucru, cu o alteritate, deci cu o persoană diferită de sine. Dar oare e chiar atât de important dacă „solitudinea supremă” este sau nu o simplă solitudine aparentă? Oare lucrul cu adevărat important nu îl constituie faptul că ea aduce cu sine acea stare de „onestitate supremă”? Şi dacă există Dumnezeu, sunt oricum sigur că nu se va supăra dacă un individ îl va confunda cu „sine” în dialogul interior, redefinindu-l. Întrebarea este dacă în realitate există atei adevăraţi. În cartea de faţă am prezentat câteva reflecţii care sugerează faptul că în fond, în adâncul inconştientului nostru, fiecare dintre noi este credincios, cel puţin în sensul larg al termenului, oricât de refulată sau îngropată ar fi această credinţă. Dacă Freud susţinea odată că omul nu doar că este adesea cu mult mai imoral decât crede, dar este în acelaşi timp şi mult mai moral decât gândeşte, atunci putem adăuga, şi noi, că de multe ori, omul este mult mai religios decât ar vrea să admită. Această ubicuitate a credinţei – chiar şi de-ar fi să ne referim doar la cea inconştientă şi în înţelesul unei credinţe într-un sens ultim – explică faptul (demonstrat empiric) că ateii declaraţi nu sunt mai puţini capabili să-şi găsească un sens în viaţă decât cei care se consideră credincioşi.

Nu e de mirare că o astfel de religiozitate inerentă, deşi neexplicită, este capabilă să sfideze foarte mult atât condiţiile şi circumstanţele exterioare, cât şi pe cele interioare. De exemplu, doctorii din secţia mea au încercat odată să stabilească, în cadrul unui grup neselectat de pacienţi, corelaţiile care există între imagoul tatălui şi viaţa lor religioasă. În mod ciudat, dintre 23 de persoane care avuseseră şansa unei educaţii adecvate, doar 16 aveau o relaţie bună cu Dumnezeu, în timp ce celelalte 7 renunţaseră la credinţa lor. Din 13 persoane ce crescuseră

sub auspiciile unui imago patern negativ, doar două puteau fi calificate drept nereligioase, în timp ce celelalte 11 reuşiseră să-şi găsească drumul către o viaţă religioasă[81].

Acestea fiind spuse cu privire la impactul educaţiei, ne putem întreba în continuare cum stau lucrurile în privinţa influenţei mediului? Pe baza experienţei mele profesionale şi a celei personale, îndrăznesc să afirm că, pentru majoritatea covârşitoare a prizonierilor credincioşi din lagărele de concentrare, Dumnezeu „nu a murit”. Prin aceasta, doresc să iau poziţie împotriva afirmaţiilor unui rabin american, care vrea să ne convingă de contrariul acestui lucru în cartea sa, After Auschwitz. (Acest rabin nu a fost la Auschwitz.) Pentru mine, credinţa în Dumnezeu este necondiţionată; o credinţă condiţionată nu mai e credinţă în Dumnezeu. Dacă credinţa în Dumnezeu este necondiţionată, atunci ea va rezista faptului că şase milioane de oameni au murit în Holocaust. Dacă nu este necondiţionată, ea va dispărea atunci când un singur copil nevinovat e pe moarte – ca să mă folosesc de un argument al lui Dostoievski. Cu Dumnezeu nu putem negocia. Nu putem spune: „Până la 6 000 de victime sau, din partea mea, până la un milion de victime ale Holocaustului, îmi menţin credinţa în tine; dar de la un milion în sus, nu mai pot face nimic şi, din păcate, trebuie să renunţ la credinţa mea în tine”.

Parafrazând un aforism al lui La Rochefoucault cu privire la efectele separării asupra intensităţii în scădere a dragostei, putem spune că, aşa cum un foc mic este stins de o furtună, în timp ce un foc mare este intensificat de

[81] Vezi şi Viktor E. Frankl, Voinţa de sens. Fundamente şi aplicaţii ale logoterapiei, Editura Trei, Bucureşti, 2018.

ea, tot astfel putem afirma că o credinţă slabă va fi şi mai mult slăbită de o catastrofă, în timp ce o credinţă puternică iese şi mai întărită din ea.

Cam atât despre circumstanţele externe. Ce-am putea spune însă despre condiţionările interne de care credinţa se poate lovi? Într-una din cărţile mele[82], descriu cazul unui pacient aflat într-o fază puternic maniacală, iar în alte volume discut cazuri de depresie endogenă sau de schizofrenie[83] – toate aceste cazuri dau dovadă de un înalt grad de religiozitate a respectivilor pacienţi, care nu este afectat nici măcar de psihoză.

Doamnelor şi domnilor, după ce v-am supus atenţiei o definiţie operaţională a religiei suficient de neutră cât să includă în ea agnosticismul şi ateismul, îndrăznesc să afirm că sunt într-adevăr în măsură să mă ocup de religie din poziţia mea de psihiatru, de vreme ce privesc religia ca pe un fenomen uman, ca pe o expresie a celui mai uman dintre toate fenomenele umane, şi anume a voinţei de sens. Într-adevăr, religia poate fi definită ca împlinirea unei „voinţe de sens ultim”.

Această definiţie a religiei coincide cu cea dată de Albert Einstein: „A fi religios înseamnă să fi găsit un răspuns la întrebarea: Care este sensul vieţii?”[84] Şi-apoi mai avem şi o altă definiţie, ce ne-a fost oferită de Ludwig Wittgenstein: „A crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că

---

[82] Viktor E. Frankl, Voinţa de sens, ed. cit.

[83] Viktor E. Frankl, Omul în căutarea sensului vieţii, Editura Vellant, Bucureşti, 2018.

[84] Albert Einstein: Out of My Later Years, New York, 1950.

viaţa are un sens”[85]. După cum se poate observa, Einstein, fizicianul, şi Wittgenstein, filosoful, dar şi eu, în calitate de psihiatru, ajungem cu toţii la definiţii care se suprapun reciproc, mai mult sau mai puţin.

Întrebarea este: În ce măsură aceste trei definiţii date religiei sunt acceptabile şi pentru teolog? Omul religios crede într-un sens al vieţii. (Ludwig Wittgenstein.) Dar e suficient ca cineva să creadă într-un sens al vieţii pentru a fi şi religios? (Albert Einstein.) Se pune deci întrebarea dacă doar teza lui Wittgenstein este valabilă sau e validă şi forma ei inversată şi marcată de îngrijorare. (Einstein.) Un răspuns poate fi pretins şi aşteptat doar din partea teologului. Singurul lucru pe care noi, psihiatrii, îl putem şi trebuie să-l facem este să păstrăm deschis dialogul dintre religie şi psihiatrie, în spiritul unei toleranţe reciproce, indispensabile în epoca pluralismului şi în domeniul medicinei, dar şi în spiritul acelei toleranţe mutuale ce răzbate atât de impresionant din memorabila corespondenţă dintre Oskar Pfister şi Sigmund Freud. Vă mulţumesc pentru atenţie!

Rezumatul conferinţei

Logoterapia are de-a face cu sensul concret al unei situaţii concrete, cu care se confruntă o persoană concretă. Logoteoria nu se reduce în general la „voinţa de sens”, ci este preocupată şi de voinţa de un sens ultim. O analiză fenomenologică ne conduce la următoarea concluzie: Cu cât un sens este mai cuprinzător, cu atât el este mai puţin

[85] Ludwig Wittgenstein: Jurnale 1914–1916, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 169.

comprehensibil. În ceea ce priveşte sensul ultim, el scapă cu totul unei înţelegeri pur intelectuale. Dacă un lucru nu este cognoscibil, asta nu înseamnă că el este de necrezut.

În ceea ce priveşte întrebarea dacă totul pe lumea asta are un sens – chiar dacă unul ascuns – sau, dimpotrivă, dacă întreaga lume reprezintă un mare nonsens, ştiinţa trebuie să facă loc credinţei, pentru că doar cea din urmă este cea care trebuie să hotărască în această chestiune. Acolo unde argumentele pro şi contra vizavi de existenţa unui sens ultim menţin balanţa în echilibru, omul cu credinţă-în-sens o poate înclina cu greutatea fiinţei sale umane, a existenţei sale, dându-şi astfel acordul: „Aşa să fie! Amin! Mă decid să acţionez «ca şi cum» viaţa ar presupune o capacitate nelimitată de înţelegere, deasupra capacităţii noastre finite, adică ar presupune un «supra-sens»„. Credinţa nu e o formă oarecare de gândire care se restrânge la realitatea care este gândită, ci este o formă de gândire sporită de existenţialitatea gânditorului.

O astfel de gândire depinde însă întotdeauna de simboluri, iar diferitele forme de religii şi de confesiuni formează un sistem de simboluri. Din acest punct de vedere, ele se aseamănă diverselor limbi. Într-un anumit sens, ele sunt nişte limbi. Doar că trebuie să ţinem cont de faptul că există nu doar dialoguri inter-personale, ci şi intra-personale, şi anume discuţiile cu noi înşine, solilocviile. În acest context, am apelat în ultimul timp în mod repetat la o definiţie a lui Dumnezeu, la care am ajuns la vârsta de 15 ani. Definiţia mea sună în felul următor: Dumnezeu este partenerul celor mai intime dialoguri cu noi înşine. Ori de câte ori suntem singuri cu noi înşine, ori de câte ori vorbim cu noi în cea mai amplă solitudine şi cu cea mai mare sinceritate, cel căruia ne adresăm în astfel de discuţii poate fi numit în mod justificabil Dumnezeu, indiferent

dacă ne considerăm atei sau credincioşi. În contextul unei astfel de definiţii operaţionale, această diferenţiere devine irelevantă. Definiţia noastră rămâne neatinsă de separarea dintre o concepţie despre lume de natură teistă şi una ateistă. Diferenţa îşi face simţită prezenţa doar atunci când una dintre cele două tabere susţine că e vorba doar despre nişte monologuri şi nimic mai mult, în timp ce cealaltă tabără consideră că omul poartă „dia-loguri”, indiferent că e sau nu conştient de acest lucru, cu o alteritate, deci cu o persoană diferită de sine. Dar oare e chiar atât de important dacă „solitudinea supremă” este sau nu o simplă solitudine aparentă? Oare lucrul cu adevărat important nu îl constituie faptul că ea aduce cu sine acea stare de „onestitate supremă”? Şi dacă există Dumnezeu, sunt oricum sigur că el nu se va supăra dacă cineva îl va confunda, în dialogul interior, cu sinele său.

Alte scrieri ale lui Viktor E. Frankl

(O listă completă a cărţilor lui Viktor Frankl, cât a altor lucrări dedicate logoterapiei/analizei existenţiale poate fi găsită pe site-ul Institutului „Viktor Frankl”: www.viktorfrankl.org)

Teoria şi terapia nevrozelor. Trei, Bucureşti, 2008.

Voinţa de sens, Trei, Bucureşti, 2021.

Omul în căutarea sensului vieţii, Vellant, Bucureşti, 2019.

Doctorul şi sufletul. Bazele logoterapiei şi analizei existenţiale. Zece teze cu privire la persoană. Meteor Press, Bucureşti, 2019.

... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel-Verlag, München, ed. a 9-a, 2005.

Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Franz Deuticke, Viena, 1982.

Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Berna, 2005.

Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute Herder, Freiburg i. B. 2021.

Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. BELTZ Taschenbuch, Weinheim 2010.

Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Beltz, Weinheim, 2014.

Bergerlebnis und Sinnerfahrung. Tyrolia, Innsbruck-Viena, 2021 (ed. a 8-a).

Frühe Schriften 1923–1942. Editat de Gabriele Vesely-Frankl. Maudrich, Viena, 2005.

Gesammelte Werke 1: ... trotzdem Ja zum Leben sagen / Ausgewählte Briefe 1945–1949. Böhlau, Viena, 2005.

Gesammelte Werke 2: Psychologie des Konzentrationslagers/ Synchronisation in Birkenwald/ Ausgewählte Texte 1945–1993. Böhlau, Viena, 2006.

Gesammelte Werke 3: Die Psychotherapie in der Praxis/Und ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie. Böhlau, Viena, 2008.

Gesammelte Werke 4: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Böhlau, Viena, 2011.

Gesammelte Werke 5: Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Böhlau, Viena, 2018.

(în colab. cu Pinchas Lapide) Gottsuche und Sinnfrage. Gütersloh, 2014.

Table of Contents

Dumnezeul neştiut_BT
Cuvânt-înainte la a şaptea ediţie în limba germană
Cuvânt-înainte la a treia ediţie în limba germană
1
Esenţa analizei existenţiale
2
Inconştientul spiritual
3
Analiza existenţială a conştiinţei morale
4
Interpretarea viselor din perspectiva analizei existenţiale
5
Transcendenţa conştiinţei morale
6
Religiozitatea de la nivel inconştient
7
Psihoterapie şi religie
8
Logoterapie şi teologie
9
Asistenţa medicală a sufletului
10
Organul pentru sens
11
Caracterul prereflexiv şi ontologic al autoînţelegerii umane
12
Omul în căutarea sensului ultim
Alte scrieri ale lui Viktor E. Frankl